الإحكام

في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام

(مفتی، قاضی اور انتظامیہ کے دائرہ ہائے کار)

مصنف

ابو العباس احمد بن ادریس قرافی مالکیؒ

حواشی وتعلیقات

شیخ عبد الفتاح ابو غدہؒ

ترجمہ

ڈاکٹر حافظ غلام یوسف

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، پاکستان

الأحكام

في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام و تصرّفات القاضي و الإمام

(مفتی، قاضی اور انتظامیہ کے دائرہ ہائے کار)

مصنّف

ابو العبّاس احمد بن ادریس قرافی مالکیؒ

(۶۲۶ھ - ۶۸۴ھ)

حواشی و تعلیقات

شیخ عبد الفتّاح ابو غدہؒ

ترجمہ

ڈاکٹر حافظ غلام یوسف

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، پاکستان

نام کتاب: مفتی، قاضی اور انتظامیہ کے دائرہ ہائے کار

مصنف: شہاب الدین احمد بن ادریس مصری قرافی

مترجم: ڈاکٹر حافظ غلام یوسف

نظر ثانی: پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی

حافظ حبیب الرحمٰن

رہنمائی: پروفیسر ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی

نگران منشورات: حافظ حبیب الرحمٰن

کمپوزنگ: ڈاکٹر حافظ غلام یوسف

ناشر: شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی

تعداد: ۱۰۰۰

اشاعت اول: شعبان ۱۴۲۵ھ / اکتوبر ۲۰۰۴ء

طابع: الطاف سنز پرنٹرز، ۹۰۔ ریٹی گن روڈ، لاہور

ISBN:969-8263-4[illegible]-1

فہرست مضامین کتاب

پیش لفظ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تاریخ اسلامی میں ساتویں صدی ہجری اپنے دامن میں اُمت مسلمہ کے لئے گہرا درس عبرت رکھتی ہے۔ یہ وہ صدی ہے جس میں مسلمانوں کو بغداد میں اقتدار و اختیارات سے ہاتھ دھونا پڑے۔ بغداد جو خلافت عباسیہ کا مرکز تھا، مسلمانوں کا سب سے بڑا تہذیب و تمدن کا مرکز تھا، جہاں سے علوم فنون کے سوتے پھوٹتے تھے اور دنیا بھر کے لوگ ان علوم وفنون سے مستفید ہوتے تھے، تاتاریوں کی تباہ کاری کا شکار ہوا۔ درس گاہیں، فنون گاہیں، کتب خانے، مساجد اور اسلامی تہذیب وتمدن کے ادارے بری طرح مسمار کئے گئے۔ اِس بڑے پیمانے پر تباہی کے اثرات دل ودماغ پر کس قدر گہرے ہوں گے، سیاسی شکست وریخت نے نہ صرف سرزمین عراق بلکہ دنیا بھر کے مسلمانوں کی نفسیات پر کتنا اثر ڈالا ہوگا اہل علم ودانش اِس کا بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں۔ اِس تمام دباؤ کے باوجود ایسے صاحب فکر ونظر ضرور پیدا ہوتے رہے جنہوں نے اُمت مسلمہ کے جسد میں نئی روح پھونکی، علمی اور فکری میدان میں ان کی بھرپور رہنمائی کی، ان کے قلب ونظر کو نئی جلا بخشی، اُن کے عزم واعتماد کو بحال کیا، اور پھر جلد ہی علم وعمل اور مکارم اخلاق سے آراستہ ہوکر وہ اِس قابل ہوگئے کہ دنیا کے کسی نہ کسی خطہ میں اپنا بھرپور کردار ادا کرسکیں۔

بعض شخصیات ایسی ہوتی ہیں کہ اُن کے علمی وفکری کاموں کی وسعت، گہرائی اور اِس کے اثرات کا صحیح اندازہ ان کے معاصرین کو نہیں ہوتا، بعد میں تاریخ ان کے کام اور اثرات کا جائزہ لے کر اُن کا مقام متعین کرتی ہے۔ امام قرافیؒ (۶۲۶ھ-۶۸۴ھ) بھی ساتویں صدی ہجری کی ان اہم شخصیات میں سے ہیں جنہوں نے علم وعمل کی دنیا میں بہت گہرے نقوش چھوڑے ہیں اور اُمت مسلمہ کی علمی وفکری رہنمائی میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔

امام قرافیؒ کی علمی وفکری اور روحانی تربیت میں شام کے معروف فقیہ شیخ عزالدین بن عبدالسلام (۵۷۷-۶۶۰ھ) کے گہرے اثرات ہیں، شیخ عزالدین ان اہل علم میں سے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے منور قلب اور منور دماغ عطا فرمایا تھا، ان کے تفقہ اور اصول وفروع میں ان کی بصیرت کا اندازہ ان کی معروف کتاب قواعد الأحکام فی مصالح الأنام کے مطالعہ سے ہوسکتا ہے۔ شیخ عزالدین کو یہ مقام حاصل ہونا ہی چاہیے تھا اِس لئے کہ وہ اپنے دور کے سب سے بڑے اصولی فقیہ سیف الدین آمدی (۵۵۱ھ-۶۳۱ھ) کے شاگرد تھے۔

امام قرافیؒ کے دل ودماغ میں علم ومعرفت کی جو شمع ان کے اساتذہ نے روشن کی تھی اُسی کی

نورانی کرنوں میں انہوں نے فقہ کے بہت دقیق اور فنی مباحث کو علمی انداز میں بیان کیا ہے۔ فقہ میں انہیں اجتہادی بصیرت حاصل تھی۔ جو کام انہوں نے کیا وہ شاید کسی اور کے بس کی بات نہ تھی۔ ان کی کتاب: انوار البروق فی انواء الفروق اور الإحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام وتصرّفات القاضی و الإمام وہ کتابیں ہیں جن کے مباحث، اسلوب اوراستدلال کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ سباق الغایات ہیں۔ امام قرافیؒ کی یہ دونوں کتابیں اس قدر دقیق اور مشکل ہیں کہ ان کے مضامین کو وہی حضرات سمجھ سکتے ہیں جو علم فقہ، اصول، لغت، عربی ادب اور قرآن وسنت پر گہری نظر رکھتے ہوں۔ اس نوع کی فنی کتاب کا کسی زبان میں ترجمہ کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔

فقہ اسلامی کے بنیادی مآخذ اور اُمہات کتب کو اردو اور انگریزی میں منتقل کرنا شریعہ اکیڈمی کے مقاصد میں شامل ہے الإحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام وتصرّفات القاضی و الإمام کا اردو میں ترجمہ کرنے کے لئے انتخاب ہم نے اِس کتاب کی اہمیت اور آج کے دور میں ہمارے قانون دان حضرات، عدالتی نظام سے وابستہ اہل علم اور خاص طور پر مسند افتاء پر فائز مفتی حضرات کی ضرورت کے پیش نظر کیا ہے۔

ترجمہ کے لئے ہم نے وہ نسخہ منتخب کیا جسے معروف شامی عالم شیخ عبدالفتاح ابوغدہ (م: ۱۴۱۷ھ) نے مختلف مخطوطات اور مطبوعہ نسخوں سے تقابل کر کے مرتب کیا، اپنے وقیع حواشی اور تعلیقات سے مزین کیا ہے۔ ان حواشی اور تعلیقات نے کتاب کی افادیت بڑھ گئی ہے، کتاب کے شروع میں شیخ ابوغدہ نے امام قرافی کے حالات زندگی اور زیرنظر کتاب کے بارے میں ایک تفصیلی مقدمہ بھی لکھا ہے جس سے اِس کتاب کی افادیت میں کئی گنا اضافہ ہوگیا۔

زیرنظر کتاب کا طرز تحریر عام کتابوں کی طرح نہیں ہے بلکہ امام قرافی نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ ہونے والے مختلف مسائل سے متعلق چالیس سوالات کے جوابات اور تبادلہ خیال کو کتابی شکل میں قلمبند کیا ہے۔ امام قرافیؒ اپنے طرز تحریر کی وضاحت اِن الفاظ میں کرتے ہیں:

> ''کافی عرصہ سے میرے اور میرے بعض فُضلاء کے درمیان درج ذیل مسائل کے بارے میں بحث ومباحثہ چلا آرہا ہے کہ اُس فتویٰ کی شرعی کی حیثیت کیا ہے جس کے خلاف فریق مخالف کا فتویٰ موجود ہو، ایسے حکم کی کیا حیثیت ہے جس کے خلاف کوئی دوسرا حکم موجود نہ ہو؟ حُکام عدالت اور ائمہ یا سربراہان ریاست کے تصرفات کا دائرہ کار کیا ہے؟
>
> میرا ارادہ ہے کہ میری یہ کتاب اس طرح کے حل طلب مشکل مباحث پر مشتمل ہو اور

اس کتاب میں سوالات کو اسی انداز میں تحریر کروں جس طرح میرے اور ان حضرات کے درمیان بحث و مباحثہ ہوا تھا، پہلے سوال اٹھایا گیا ہے پھر اس سوال کا جواب تحریر کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ احکام اور فتاوی اور ان سے متعلق فروعات کے بارے میں پیچیدہ اور مشکل مسائل کی توضیح پیش کی گئی ہے۔ اس کتاب کا موضوع گفتگو چالیس نکات ہیں جنہیں سوال اور جواب کی شکل میں بیان کیا گیا ہے''۔

زیر نظر کتاب کی انفرادیت اور افادیت کا اندازہ اُن مسائل کو دیکھنے سے بآسانی لگایا جا سکتا ہے جنہیں امام قرافی نے موضوع بحث بنایا ہے۔ امام قرافی نے جن اہم موضوعات پر گفتگو کی ہے اُن میں سے چند ایک اس طرح ہیں:

حاکم عدالت کے فیصلے کی حقیقت ، حاکم اور مفتی کا دائرہ کار، مفتی، قاضی اور سربراہ مملکت کے اختیارات، اجتہادی مسائل اور حاکم کا فیصلہ، اختلافی مسائل اور حاکم کا فیصلہ، حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینے کا اختیار، رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کی مختلف حیثیتیں، نبوت اور رسالت میں فرق، رسول اللہ ﷺ کے تصرفات کی مختلف جہات، کیا حاکم کے حکم کو مفتی کالعدم قرار دے سکتا ہے؟ حاکم کے اس فیصلہ کی حیثیت جو قواعد شرعیہ کے خلاف ہو، وزارتوں اور سرکاری محکمہ جات کی اقسام، حکام کے تصرفات کی قسمیں، تقلید کی اہمیت وضرورت، روایت اور شہادت کے درمیان فرق، عُرف و عادت کی بنیاد پر دیئے گئے فتاویٰ اور غیر معروف فقہی کتابوں کی بنیاد پر دیئے گئے فتاویٰ کی حیثیت۔

زیر نظر کتاب زبان و بیان اور منفرد اسلوب تالیف، جمع و ترتیب کی جدت کے ساتھ ساتھ امام قرافیؒ کا منفرد انداز استنباط، قوت استدلال امتیازات سے مزین منفرد اور ممتاز ہے۔ امام قرافیؒ کا تعلق چونکہ مالکی فقہ سے ہے اس بنا پر اُن کے مسلک کی ترجمانی کا عنصر غالب نظر آتا ہے۔

شریعہ اکیڈمی کے رفیق کار ڈاکٹر غلام یوسف صاحب فقہ اسلامی کے متخصص ہیں، علوم فقہ میں فتاویٰ اُن کی دلچسپی کا میدان رہا ہے۔ انہوں نے الاحکام کے مشکل اور فنی مباحث کو آسان اور رواں اردو زبان میں منتقل کیا ہے۔ امید ہے کہ الاحکام کا یہ ترجمہ علماء، قانون دان اور متخصصین فقہ کے لئے بہت مفید ثابت ہوگا۔ اردو ادب میں یہ ترجمہ ان شاء اللہ، ایک اہم اضافہ اور فقہ کا ایک ضروری ماخذ ثابت ہوگا۔ واللہ المستعان وھو ولی التوفیق

محمد یوسف فاروقی

ڈائریکٹر جنرل، شریعہ اکیڈمی

عرض مترجم

بے پناہ حمد وثنا اور صد ہزار شکر اس خدائے برحق اور منعم حقیقی کا جس نے گوشت کے لوتھڑے سے انسان کو تراشا، اسے نامعلوم چیزوں کی تعلیم دی، قلم کے ذریعہ علم کی اشاعت کے گُر سکھائے اور اِن اوراق پریشاں کی شیرازہ بندی کی ہمت وقوت عطا فرمائی۔

لاکھوں درود وسلام ہوں اللہ کے اُس نبی عربی فداہ ابی وأمی پر جس نے جہالت وگمراہی کی تاریکی میں ٹامک ٹوئیے مارتی انسانیت کے سامنے علم وہدایت کی مشعل روشن کی۔

۱- زیر نظر کتاب ''مفتی، قاضی اور انتظامیہ کے دائرہ ہائے کار''، معروف مالکی فقیہ ابوالعبّاس احمد بن ادریس قرافی کی کتاب الإحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام وتصرّفات القاضی و الإمام کا ترجمہ ہے۔

یہ کتاب اپنے موضوع پر ایک نہایت اہم متن ہے۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب نے ایک موقع پر اس کے اردو ترجمے کی اہمیت ان الفاظ میں واضح کی کہ اگر اُنہیں عربی کی دس فقہی کتابوں کو اردو میں منتقل کرنے کے لیے کہا جائے تو وہ سب سے پہلے علامہ قرافی کی اِس کتاب کا ترجمہ پسند کریں گے۔ ڈاکٹر غازی صاحب کے اس تبصرے نے شوق دلایا کہ اللہ کا نام لے کر یہ کام کیوں نہ شروع کر دیا جائے۔

تلاش پر اس کتاب کا محققہ نسخہ بآسانی مل گیا جسے معروف شامی الاصل فقیہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ (م:۹ شوال ۱۴۱۷ھ/۱۶ فروری ۱۹۹۷ء) نے مختلف خطی اور مطبوعہ نسخوں کے تقابل سے مرتب کیا ہے، اور اسے اپنے وقیع حواشی اور تعلیقات سے مزین کیا ہے۔ ان تعلیقات اور حواشی کی ضخامت اصل متن کے تقریباً نصف کے قریب ہے۔ راقم نے اسی نسخہ ''دارالبشائر الإسلامیۃ، بیروت، ۱۴۱۶ھ'' کو بغرض ترجمہ منتخب کیا ہے۔

۲- کتاب کے آخر میں آیات قرآنیہ، احادیث نبویہ، أعلام اور مآخذ ومصادر کا انڈکس اور

اشاریہ دیدیا ہے۔

۳- کتاب میں آمدہ آیات قرآنی اور احادیث نبوی ﷺ کے اصل متن کو بھی شامل رکھتے ہوئے اِن کا ترجمہ دیا گیا ہے۔

۴- محقق شیخ ابوغدہؒ مرحوم نے اگرچہ آیات قرآنی اوراحادیث نبوی کی تخریج کردی تھی، تاہم جہاں کہیں تخریج رہ گئی تھی، اُسے مکمل کردیا گیا ہے۔بعض مقامات پر چندآیات اوراحادیث کے اضافے کی ضرورت پڑی تو اُنہیں بھی تخریج وحوالہ کے ساتھ درج کردیا گیا ہے۔

۵- متن کے بعض جملوں کوعلی حالہ قائم رکھتے ہوئے اِن کا ترجمہ دیا گیا ہے۔

۶- ترجمے میں کوشش کی گئی ہے کہ مؤلف کے تصورات کو ترجمانی کی صورت میں سامنے لایا جائے، کیوں کہ بعض مقامات پرصرف لفظی ترجمہ کرنے سے مؤلف کے خیالات کی وضاحت دشوارتھی۔

۷- شیخ ابوغدہؒ نے بعض مقامات پر خالصتاً لغوی نوعیت کی بحث کی ہے، اس انداز کے چند حواشی اردوزبان میں فقہ وقانون کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے زیادہ باعث کشش نہیں، چناں چہ اِن کا ترجمہ نہیں کیا گیا۔

۸- شیخ ابوغدہؒ کی بھر پورمحنت کے باوجودبعض مقامات تشنہ محسوس ہوئے اورحواشی کا اضافہ کرنا پڑا۔ اُن حواشی کو شیخ ابوغدہؒ کے حواشی سے الگ کرنے لیے اِن کے آخر میں الفاظ ''ازمترجم'' لکھ دیئے گئے ہیں۔

۹- فقہ، فتاویٰ اوربعض فنی اصطلاحات مثلاً خبر، انشاء، مُدرک، مستفتی، استفتاء، افتاء وغیرہ کو جوں کا توں ہی رہنے دیا ہے، البتہ بعض اصطلاحات کی تشریح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔مثال کے طور پرعلامہ قرافی نے حاکم کی اصطلاح بار بار استعمال کی ہے اور اس سے اِن کی مراد صرف سربراہِ مملکت ہی نہیں بلکہ تمام ذمہ داران حکومت اوراہل حل وعقد مراد ہیں۔

رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللهَ ، میں اسے اپنا خوشگوار فریضہ سمجھتا ہوں کہ اُن مخلص احباب کا شکریہ ادا کروں جنہوں نے زیرنظر ترجے

میں اپنے مشوروں سے نوازا، حوصلہ بڑھایا اور اِس کی تکمیل کے لیے دعا گو رہے۔

خاص طور پر محسن علم و آگہی محترم پروفیسر ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب، صدر بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، کا بے حد ممنون اور دل کی گہرائیوں سے اُن کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود قدم قدم پر نہ صرف میری سرپرستی فرمائی بلکہ بعض مشکل و پیچیدہ عبارات کا ترجمہ خود املا کرایا۔

محترم پروفیسر ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی، ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی، کا بھی بے حد ممنون ہوں جنہوں نے نہ صرف ترجمے میں خصوصی دلچسپی لی بلکہ وقتاً فوقتاً اپنے قیمتی اور مفید مشوروں سے نوازا اور جن کی مسلسل رہنمائی کے نتیجہ میں یہ کام پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

میرے رفقائے کار مولانا حبیب الرحمٰن، ڈاکٹر حافظ اکرام الحق اور جناب عرفان خالد ڈھلوں بھی شکریے کے مستحق ہیں جن سے میری مسلسل مشاورت رہی۔

زیرِ ترجمہ گو بہت احتیاط سے کیا گیا ہے، تاہم ایک کافی مشکل متن کو اردو میں منتقل کرنے کا یہ میرا پہلا تجربہ ہے۔ قارئین کرام سے درخواست ہے کہ دورانِ مطالعہ اُنہیں ترجمہ میں کہیں جھول نظر آئے، یا میری کوئی دوسری کوتاہی محسوس ہو تو راقم الحروف کو اِس سے آگاہ فرمائیں، راقم اُن کا از حد شکر گزار ہوگا۔

اللھم لک الحمد و الشکر لا نحصی ثناء علیک أنت کما أثنیت علیٰ نفسک. وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ محمد و أزواجہ و ذریتہ وصحابتہ و تابعیھم أجمعین وبارک وسلم تسلیما کثیرا.

حافظ غلام یوسف

جمعۃ المبارک، یکم شعبان ۱۴۲۵ھ/۱۷، اکتوبر ۲۰۰۴ء

مقدمہ

(از شیخ عبدالفتاح ابوغدہ)

کتاب کے نام کی تحقیق اور زمانہ تالیف

کتاب کے نام کے بارے میں موجود عبارات کے درمیان باہم خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کتاب کے اکثر قلمی نسخوں کے شروع اور آخر میں اس کا نام الاحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام وتصرُّف القاضی و الإمام لکھا ہوا ہے۔ جبکہ امام قرافی کی معروف تصانیف الفروق ۱: ۳، ۵۱: ۲: ۱۰۴: ۴: ۲: اور شرح تنقیح الفصول فی الأصول ص: ۱۹۶، الفصل السابع فی نقص الاجتهاد میں مکمل نام الاحکام فی الفرق بین الفتاویٰ والأحکام و تصرّف القاضی والامام موجود ہے۔

الفروق ۲: ۱۰۶: ۴: ۴۸، ہی میں کتاب کا نام الاحکام فی الفرق بین الفتاوی والاحکام نیز علامہ ابن فرحون کی کتاب تبصرة الحکام ۱: ۲۱۶: ۲۰، اور علامہ طرابلسی کی کتاب مُعین الحکام، ص: ۱۲۶ میں بھی کتاب کا نام اسی طرح مذکور ہے۔ اور الفروق ہی میں ۴: ۵۴ کتاب کا نام الاحکام فی الفتاویٰ والأحکام و تصرف القاضی والامام ہے۔

حالانکہ مؤخر الذکر دونوں کتابوں تبصرة الحکام ۱: ۵۶، ۵۸، ۲۷۱، مُعین الحکام ص: ۲۷ میں الاحکام فی تمییز الفتاوی والاحکام مذکور ہے۔ اس کے علاوہ علامہ علیش کے فتاویٰ فتح العلی المالک، ۱: ۵۸ میں اس کا نام الاحکام فی تمییز الفُتیاعن الأحکام و تصرُّف القاضی والامام ہے۔

بظاہر مختلف کتابوں میں نام کا یہ فرق اس وجہ سے ہے کہ ان میں سے بیشتر نام حقیقی واصلی نام نہیں بلکہ کتاب کے اصلی نام کے لیے رموز واشارہ ہیں۔ ان تمام ناموں میں صحیح، مناسب اور مکمل ترین وہ پہلا نام ہے جو کہ کتاب کے متفرق مطبوعہ نسخوں کے شروع اور اختتام میں موجود ہے۔ اور ان ناموں میں سے بھی سب سے زیادہ مکمل نام وہ ہے جو کہ "دار الکتب المصریہ" میں موجود قلمی نسخہ

میں ہے، میں نے اس کتاب کے لئے اس ہی نام: الإحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام و تصرّفات القاضی و الإمام کو بطور عنوان اختیار کیا ہے۔ کیونکہ اس میں تصرفات جمع کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔ اور جو جامعیت و معنویت، یکسانیت اور حسن ترتیب تصرفات کے صیغہ میں پائی جاتی ہے یہ خصوصیات واحد کے صیغہ تصرف میں نہیں پائی جاتی، واللہ اعلم۔

امام احمد بن یحیٰ و نشریشی نے بھی اپنی کتاب المعیار المُعرِب ۱۲:۲ میں قرافی کی کتاب کا حوالہ دیتے ہوئے الإحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام و تصرّف القاضی و الامام نقل کیا ہے۔ علامہ قرافی نے بذات خود بھی الاحکام کے مقدمہ میں تصرف کے بجائے تصرفات کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں وقد وقع بینی و بین الفضلاء مباحثٌ فی أمر الفرق بین تصرُّفات الحُکّامِ و تصرُّفات الائمة میرے بعض فاضل ساتھیوں اور میرے درمیان فتویٰ اور فیصلہ میں فرق، قاضی اور حکمران کے اختیارات میں تمیز کے بارے میں اختلاف واقع ہوا تھا۔

مقدمہ کے آخر میں لکھتے ہیں وَأُنبّه علی غوامض تلک المواضع وفروعها فی الاَحکام والفتاویٰ وتصرّفات الائمة ان مقامات کے دقیق نکات، قاضی کے اختیارات، احکام اور فتاویٰ سے متعلق مسائل پر روشنی ڈالنا چاہتا ہوں۔ علامہ قرافی کی ان عبارات کو دیکھتے ہوئے اس بات کو تقویت ملتی ہے کہ ''تصرُّف الائمة'' واحد کے صیغہ کی بہ نسبت ''تصرفات الائمة'' (جمع کا صیغہ) زیادہ مناسب اور صحیح ہے۔

کتاب کا یہ نام اگرچہ طویل ہے لیکن اتنا طویل بھی نہیں جو ہمارے بعض اکابر علمائے مالکیہ اور علماء مراکش کی کتابوں میں ہیں۔ اس نام کا ایک ایک لفظ مستقل معنیٰ پر دلالت کرتا ہے جو کسی اور لفظ سے ادا نہیں ہوسکتا (۱)۔

---

(۱) بطور نمونہ چند کتابوں کے طویل نام ملاحظہ ہوں، یہ نام اتنے طویل ہیں کہ ان کا مکمل طور پر استظہار خاصا مشکل ہے۔ چنانچہ امام احمد بن یحیٰ و نشریشی تمسانی رحمہ اللہ تعالیٰ (۸۳۴ھ - ۹۱۴ھ) کی ایک کتاب اس نام المنہج الفائق، والمنهل الرائق، والمعنی اللائق، بآدب المُوثّق وأحکام الوثائق ہے۔ اور حافظ کلاعی سلیمان بن موسیٰ اندلسی (م: ۶۳۴ھ) کی دو کتابیں میدان السابقین، وحلبة الصادقین المصدّقین، فی ذکر الصحابة الاکرمین، ومن فی عدادهم بإدراک العهد الکریم، من أکابر التابعین'' اور '' مفاوضة القلب العلیل، و منابذة الأمل

تاریخ تالیف

اس کتاب کے وہ تمام قلمی نسخے جو میری نظر سے گذرے ہیں اُن میں اس کتاب کی تاریخ تالیف کا ذکر مجھے کہیں نہیں ملا۔ لیکن یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ علامہ قرافیؒ نے اپنی کتاب الفروق کی تالیف الاحکام کے بعد کی ہے۔ کیونکہ علامہ قرافیؒ نے الفروق میں جابجا الاحکام کا تذکرہ کرتے ہوئے اس کی خوب تعریف وتوصیف کی ہے۔

چنانچہ الفروق، ۱:۵۱؛ ۲:۱۰۴-۱۰۵؛ ۴:۶-۷ میں لکھتے ہیں:

میری ایک کتاب ہے جس کا نام میں الإحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام و تصرّفات القاضي و الإمام رکھا ہے۔ اس کتاب میں چالیس مسائل بیان کئے ہیں۔ جو "الفروق" کے اسرار ورموز کو جامع ہیں۔ اپنے فن کے اعتبار سے یہ ایک بہت ہی عمدہ، معیاری اور ایک مستقل کتاب ہے۔ یہاں اُس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے جو چاہے اس کتاب کا مطالعہ کرلے یہ کتاب اپنے موضوع پر ایک عمدہ کتاب ہے اور اس فن کے بارے میں معلومات حاصل کرنے والوں کے لئے بہت زیادہ نفع بخش ہوگی۔ علامہ قرافی الفروق ۴:۱۰۶، میں لکھتے ہیں:

کسی بھی فقیہ نے، مفتی اور حاکم کے فیصلہ میں فرق کو بہتر انداز میں بیان نہیں کیا، کیونکہ یہ بہت ہی خفیف و باریک فرق ہے۔ چنانچہ میں نے اپنی کتاب الإحکام فی تمییز الفتاویٰ میں نے یہ باریک فرق اچھی طرح واضح کردیا ہے۔ نیز الاحکام میں چالیس مختلف مسائل ذکر کیے گئے ہیں جس سے یہ فرق خوب واضح ہوگیا ہے جس شخص کو بھی اس بارے میں معلومات درکار ہوں وہ میری مذکورہ کتاب سے استفادہ کرے تو اُسے بہت مفید پائے گا۔

علامہ قرافی کی کتاب الفروق کے مطبوعہ نسخوں میں الفروق کی تالیف مکمل ہونے کی تاریخ کا کہیں تذکرہ نہیں ملتا۔ البتہ علامہ قرافی اپنی کتاب شرح تنقیح الفصول فی الاُصول کے آخر میں لکھتے ہیں کہ میں اس کتاب کی تصنیف وتالیف سے بروز پیر ۹ شعبان، ۶۷۷ھ کو فارغ

الطویل، علی طریقة أبي العلاء المَعَرّی فی مَلْقَی السبیل نام سے ہیں۔ ان دونوں کتابوں کے نام نقل کرنے میں فحش قسم کی غلطیاں کی گئی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

الاکتفا فی مَغازی المصطفیٰ، ص(ط)، بتحقیق الأستاذ مصطفیٰ عبدالواحد، اور الدیباج المُذْھب، ۱:۳۸۶، بتحقیق ڈاکٹر محمد احمدی۔

ہوا۔اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ الاحکام کی تالیف ۶۷۷ھ سے پہلے ہوئی ہے۔ کیونکہ علامہ قرافیؒ کی تاریخ وفات ۶۷۷ھ ہے۔

الاحکام کی تحقیق اور تدوین جدید کے دوران کئی مقامات پر الاحکام اور الفروق کی اُن مباحث میں جو ان دونوں کتابوں میں تقریباً یکساں ہیں، اور جن میں قارئین کے لئے کوئی مفید مباحث ہیں، کے درمیان ربط پیدا کرنے کی میں نے پوری کوشش کی ہے۔

۲۔ اکثر مواقع پر جہاں دونوں کتابوں کے مباحث میں مجھے یکسانیت نظر آئی میں نے اُن تمام مسائل کا حوالہ دیدیا، لیکن وہ مقامات جہاں میں نے محسوس کیا کہ قاری کے لیے اس کا مزید مطالعہ مفید ثابت ہوگا تو میں نے ''الاحکام'' کے حاشیہ پر ''الفروق'' کی عبارات قارئین کے استفادہ کے لئے نقل کردیں ہیں۔

۳۔ الاحکام کو مزید فائدہ منداور معلومات افزا بنانے کے لئے قاضی ابن فرحون مالکیؒ (م:۷۹۹ھ) کی کتاب تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام اور قاضی علاء الدین طرابلسی حنفیؒ (م:۸۴۴ھ) کی کتاب مُعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام سے بھی متعلقہ اقتباسات حاشیہ پر نقل کیے ہیں۔

۴۔ محققین کے استفادہ کے لئے میں نے الاحکام میں موجود آیاتِ قرآنیہ اور احادیث نبویہ کی تخریج اصل مصادر سے کی ہے۔صحت وسقم کے حوالے سے بعض احادیث پر کی گئی جرح کی بھی نشاندہی کردی ہے۔اورالاحکام میں موجود شخصیات کے حالات زندگی کا تذکرہ کردیا تاکہ قاری شخصیات کے علمی تشخص اور مقام کو پہچان سکے۔

۵۔ الاحکام کی عبارت میں اگر کوئی تحریف یا سقم نظر آیا تو حسب استطاعت اس کی اصلاح کردی ہے۔اور بعض مفصل جملوں کی اختصار کے ساتھ آسان الفاظ میں تشریح بھی کردی گئی ہے۔

۶۔ کتاب کے آخر میں آیات قرآنیہ، احادیث نبویہ، أعلام اور مآخذ ومصادر کا انڈکس اوراشاریہ دیدیا ہے۔

۷۔ میں نے اس کتاب کو آسان اور عمدہ انداز میں پیش کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔میری محنت قاری کے سامنے ہے۔اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس کام کو محض اپنے فضل وکرم اور لطف وعنایت سے شرف قبولیت بخشے، اس کتاب کو مفید عام بنائے اور ہمیں اپنے دین اور شریعت مطہرہ کی خدمت کرنے کی توفیق عطا فرمائے، فذلك الفضل العظيم۔

مؤلف کے حالات زندگی

الاحکام کے مؤلف امام شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس بن عبدالرحمن صنہاجی، مصری، قرافی مالکی ہیں۔ اپنے وقت کے بہت بڑے مفسر، عظیم المرتبت محدث، فقیہ، اصولی، متکلم، زیرک مقرر، مناظر اور علم وادب کے مختلف گوشوں پر وسیع اور ناقدانہ نظر رکھتے تھے۔

ان کی پیدائش (۶۲۶ھ) مصر میں ہوئی۔ علامہ قرافی اپنی کتاب العقد المنظوم فی الخصوص والعموم کے باب سوم میں لکھتے ہیں:

میری پیدائش (۶۲۶ھ) مصر میں ہوئی۔ علامہ محمد بُعیط تیونسی نے شرح تنقیح الفصول ۱:۷ میں، کشف الظنون ۲: ۱۱۵۳، اور ھدیة العارفین ۱:۹۹ میں بھی ان کی تاریخ پیدائش اور مقام ولادت کے بارے اسی طرح کی صراحت موجود ہے۔

مؤلف کو قرافی کہنے کی وجہ

ان کے نام ساتھ ''قرافی'' کی نسبت کی وجہ یہ پیش آئی تھی کہ جس وقت وہ قدیم مصر کے محلّہ دیرطین میں مقیم اپنے گھر سے مدرسہ جاتے تو راستہ میں ''قرافہ'' کے نام سے موسوم ایک قبرستان تھا۔ ایک دن حاضری کی رجسٹر میں ان کے ساتھیوں سے ان کا نام نہ پڑھا گیا اور اتفاق سے اس دن علامہ قرافی سبق سے بھی غیر حاضر تھے تو کلاس فیلوز نے اُن کو قرافی کے لقب سے پکارا، کیونکہ وہ مدرسہ اُسی راستہ سے آتے تھے جس میں ''قرافہ قبرستان'' واقع تھا۔ چنانچہ اس دن سے قرافی ان کے نام کا حصہ بن گیا اور بعد میں اُنہوں اسی نام کی وجہ سے شہرت پائی۔ یہ واقعہ علامہ ابن فرحون نے الدیباج المذھب میں علامہ قرافیؒ کے حالات زندگی کے ذیل میں نقل کیا ہے۔

علامہ قرافی بذات خود اپنی کتاب العقد المنظوم فی الخصوص والعموم میں نسبت کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قبائل کے دیگر ناموں مثلاً تمیم، ہاشم کی طرح قرافة یہ بھی کسی قبیلہ کا نام تھا، قبائل کے نام بھی درحقیقت کسی معین مرد یا عورت کے نام سے منسوب ہوتے ہیں، اور بعد میں وہ قبیلہ اُسی نسبت سے مشہور ہوگیا ہو۔ یہ قبیلہ مصر کے مضافات میں اس وقت آکر آباد ہوا جب حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ

اور اُن کے ساتھیوں نے مصر فتح کیا، چنانچہ اسی وقت سے یہ بستی قرافہ کے نام سے مشہور ہوگئی۔ یہ بستی مصر شہر اور برکۃ الاشراف کے درمیان واقع ہے۔ قرافی کے عنوان سے میری شہرت کی یہ وجہ نہیں کہ میرا تعلق اس قبیلہ سے تھا بلکہ میں نے کچھ وقت اسی بستی میں گذارا تھا جہاں یہ قبیلہ آباد تھا اور اسی وجہ سے میری نسبت ''قرافی'' مشہور ہوگئی۔ میرا تعلق مراکش کے شہر قطر سے ہے۔ البتہ میری پیدائش، نشو ونما اور تعلیم و تربیت مصر میں ہوئی۔ علامہ محمد بخیط تیونسی نے ''شرح تنقیح الفصول'' ۱:۶-۷، کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ان کی نسبت کی یہ وجہ بظاہر زیادہ معتبر معلوم ہوتی ہے۔

علامہ قرافی کے اساتذہ و شیوخ

اللہ جل جلالہ نے علامہ قرافیؒ کو منفرد اور نادر صلاحیتوں سے نوازا، انہوں نے اپنے وقت کے بڑے بڑے علماء کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیے۔ آپ کے مشہور ترین اساتذہ کرام میں سے امام عز الدین بن عبد السلام شافعیؒ، جو سلطان العلماء کے لقب سے مشہور تھے، امام شرف الدین محمد بن عمران المعروف شریف کرکی، قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) شمس الدین ابوبکر محمد بن ابراہیم بن عبد الواحد ادریسی، شیخ شمس الدین خسرو شاہی اور امام جمال الدین ابن حاجب وغیرہم رحمہم اللہ اجمعین کے نام قابل ذکر ہیں۔

علامہ قرافیؒ نے سب سے زیادہ علمی استفادہ شیخ عز الدین بن عبد السلام شافعیؒ سے کیا۔ بہت سے علوم وفنون کی تعلیم ان سے حاصل کی۔ شیخ کی تعلیم و تربیت سے علامہ قرافیؒ ایک باوقار اور روشن خیال شخصیت کے حامل فرد بنے اور اس کے ساتھ ساتھ ان میں آزاد فکر کا جذبہ پیدا ہوا۔ شیخ عز الدین جب (۶۳۹ھ) مصر تشریف لائے تو اس وقت علامہ قرافی کی عمر پندرہ سال تھی۔ چنانچہ اس وقت سے لے کر شیخ عز الدین کے وفات (۶۶۰ھ) تک تقریباً بیس سال کے طویل عرصہ تک علامہ قرافی نے ان سے علمی استفادہ کیا۔

شیخ عز الدینؒ نے بھی ان پر دل و جان سے محنت کی ان کی اپنی وسعت علم، غیر معمولی ذہانت، دین میں پختگی، غیر معمولی شخصیت، دین حق کی تائید میں جرأت کا اظہار، علم و فضل اور تقویٰ جیسے تمام اچھے اوصاف کو علامہ قرافیؒ میں منتقل کر دیا۔ علامہ قرافیؒ نے بھی اپنا تمام وقت اپنے استاذ کے سپرد کر دیا

اور اس علم کے سمندر سے خوب جی بھر کر سیراب ہوئے، احادیث کی روایت کے علاوہ اُن کے اقوال کو بکثرت نقل کرتے ہیں اور اپنی کتابوں میں جا بجا اپنے اُستاذ کے لئے تعریفی کلمات لکھتے ہیں۔ چنانچہ اپنی کتاب الفروق ۲: ۱۹۷ فرق نمبر ۹۵ کے آخر میں لکھتے ہیں:

شیخ عزالدینؒ اتنے عظیم مقام پر فائز تھے کہ اُن کے ہمعصر بڑے بڑے علماء اور فقہائے کرام بھی علمی استفادہ کے لئے ان کے محتاج تھے۔ شیخ عزالدین نے جس طرح اِس مسئلہ کو بیان کیا ہے کسی دوسرے نے بیان نہیں کیا، اس کے علاوہ بہت سے مسائل عقلیہ ونقلیہ پر اُن کی نادر تحریرات موجود ہیں۔ اور وہ ایسے زریں اور نادر نکات کا انکشاف فرماتے تھے کہ ان کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے حصہ میں یہ علمی سعادت نہ آسکی۔

علامہ قرافیؒ ''الفروق'' ۲: ۱۵۲ ہی میں دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

شیخ عزالدین کا شمار اُس وقت کے سربرآوردہ علماء میں سے ہوتا تھا۔ دینی علوم کے حوالے سے وہ بہت ہی باصلاحیت اور عوام وخواص کے مصالح کی رعایت رکھنے والے تھے۔ قرآن وسنت کی تعلیمات پر سختی سے کاربند تھے۔ اور وہ تو بادشاہوں تک کی پرواہ نہیں کرتے تھے اور اللہ کے دین کے معاملے میں کسی کی ملامت کا کوئی خوف محسوس نہیں کرتے تھے۔

شیخ عزالدینؒ عظیم رہنما اور بے مثال شخصیت کے مالک تھے۔ علامہ قرافیؒ ان کی شخصیت سے اتنے زیادہ متاثر ہیں کہ ان کے دل ودماغ پر اُنہیں کی چھاپ نظر آتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ قرافیؒ کی سوچ وفکر، انداز بیان، تالیف کے طریقہ کار وغیرہ تمام اُمور میں ان کے استاذ کے جملہ افکار ونظریات کا عکس نمایاں نظر آتا ہے۔

علامہ قرافیؒ نے علوم کی تحصیل اور ان کی معرفت کے حصول کے لئے بہت زیادہ محنت کی۔ علوم شریعہ میں اتنی پختگی، ملکہ اور مہارت پیدا کر لی تھی کہ ان کی ان علمی صلاحیتوں نے اُنہیں امام کے منصب تک پہنچا دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اُن کو امتیازی مہارت اور انداز بیان کی عجیب اور منفرد صلاحیت کا زبردست ملکہ عطا فرمایا تھا۔

بہت سے ذہین اور لائق طلبہ مسائل کی توضیح وتشریح، دلائل کی تحقیق وتنقیح، مشکل اور پیچیدہ مسائل ان سے دریافت کرتے تھے۔ بے دین اور دین کے مخالفین کا قلع قمع کرنے کے لئے ہمہ وقت

کمر بستہ رہتے تھے۔تصنیف و تالیف میں ان کی سرعت رفتار کا یہ عالم تھا کہ آٹھ سال کے قلیل عرصہ میں اُنہوں نے گیارہ علوم پر قیمتی اور نادر تصانیف تالیف فرمائیں۔علوم شریعہ میں مہارت اور کمال دسترس کے باوجود ان پر جو تنقید کی جاتی ہے وہ علوم حدیث کے بارے میں ان کی کم مائیگی ہے۔چنانچہ الفروق،۴: ۲۰۸ میں خود اس امر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: میں نے ایک حدیث کے بارے میں محدثین سے دریافت کیا تو اُنہوں جواب دیا کہ یہ حدیث تو صحیح نہیں ہے۔

علامہ قرافیؒ کی کتابوں میں بعض موضوع اور کچھ موضوع کے قریب احادیث ملتی ہیں، انہی موضوع احادیث میں سے ''الفروق'' ۴: ۲۲۴ میں نقل کردہ یہ حدیث بھی ہے:

۱- اَلْمَعِدَۃُ بیتُ الداء والحِمْیَۃُ رأس الدواءِ وصلاحُ کلِّ جسمٍ ما اعتاد معدہ بیماری کا گھر ہے اور پرہیز سب سے بڑا علاج ہے جسم کی اصلاح انہیں چیزوں سے ممکن ہے جن کا وہ عادی ہو۔یہ حدیث نہیں ہے بلکہ حارث بن کلدہ ثقفی کا قول ہے جو کہ عرب کے معروف طبیب تھے۔

حدیث کے عنوان سے الفروق،۴: ۲۶۴ میں موجود یہ عبارت:

۲- الناس کلھم ھَلْکَیٰ الاَّ العالمون،(علماء کے علاوہ تمام لوگ ہلاک و برباد ہونے والے ہیں) یہ موضوع حدیث ہے جس کی صراحت موضوعات حدیث کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

احادیث کے عنوان سے موجود وہ عبارات جنہیں موضوعات کی فہرست میں شمار کیا جاتا ہے اُن میں سے الفروق،۱: ۷۶ میں نقل کردہ درج ذیل عبارات ہیں:

۳- الطلاقُ والعتاقُ من أیمانِ الفُسّاقِ،طلاق اور عتاق فاسقوں کی قسمیں ہیں۔

۴- مَنْ حَلَفَ و استثنیٰ عاد کمن لم یَحْلِف،(جس شخص نے قسم اٹھانے کے بعد ان شاء اللہ کہہ دیا تو وہ ایسا ہی ہے گویا اُس نے قسم کھائی ہی نہیں۔یہ دونوں عبارات موضوعات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں۔ان کے علاوہ الفروق،۴: ۲۳۶ میں ہے:

۵- عن أبی موسی الأشعری أنه کان یقول: إنا لَنُکَثِّرُ فی وجوہ أقوام وإن قلوبَنا لتلعنھم''۔(حضرت ابو موسیٰ اشعری ﷺ فرماتے ہیں: کہ ہم بعض لوگوں کے سامنے اُن سے ہنسی مذاق کر رہے ہوتے ہیں جبکہ ہمارے دل اُن پر لعنت بھیج رہے ہوتے ہیں)۔

اس قول کو بھی علامہ قرافیؒ نے حدیث شمار کیا ہے حالانکہ یہ حدیث نہیں ہے بلکہ حضرت ابودرداءؓ کا قول ہے، جس کی صراحت امام بخاریؒ نے ''صحیح البخاری'' ۱۰: ۳۴۷، میں کی ہے۔ اس طرح کی مثالیں اور بھی بکثرت موجود ہیں بطور نمونہ یہاں صرف چند مثالوں پر اکتفاء کیا گیا۔

لیکن یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کیونکہ اس طرح کے کئی علماء کی مثال پیش کی جاسکتی ہے جو ایک فن میں امام اور اپنی مثال آپ ہوتے ہیں جبکہ دوسرے علوم میں اُن کی معلومات ایک عام آدمی کے برابر ہوتی ہیں۔ اس طرح کی مثالوں کو بنیاد بنا کر کسی عالم کی تنقیص یا اُس پر نکتہ چینی نہیں کی جاسکتی۔

ارشاد باری تعالی ہے: ﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾، الاسراء: ۸۵، تمہیں بہت ہی کم علم دیا گیا ہے، ﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ طہ: ۱۱۴، کہہ دیجئے اے اللہ میرے علم میں اضافہ فرما۔

علامہ قرافی کی تمام تصانیف میں منفرد اسلوب تالیف، زبان وبیان، بحث وتمحیص، جمع وترتیب کی جدت کے ساتھ ساتھ اُن کا منفرد اندازِ استنباط، امتیازات سے مزین منفرد اور ممتاز نظر آتا ہے۔ اُن کے قریبی ساتھی اور دور کے لوگ بھی اُن کی ان صلاحیتوں کے زبردست معترف دکھائی دیتے ہیں۔ الفروق کے علاوہ اُن کی دیگر تصانیف نہ بھی ہوتیں تو یہ ایک کتاب ہی علم میں اُن کی علمی بزرگی اور شرافت پر بطور دلیل کافی تھی۔

اُن کی کتاب الفروق اپنی مثال آپ ہے اس کتاب میں حیرت انگیز عجیب وغریب اور ایسے نادر نکات کو بیان کیا گیا ہے۔ اُن کی نظیر نہ ان سے پہلے لوگوں کی تصانیف میں ملتی ہے اور نہ اُن کے بعد کے لوگوں میں۔ مختلف علوم وفنون پر ان کی تصانیف کی تعداد چوبیس کے قریب ہے جن کی فہرست آئندہ صفحات پر موجود ہے۔

علامہ قرافی کے تلامذہ

علامہ قرافیؒ مرجع خلائق تھے دور دراز کے ممالک سے بڑے بڑے علماء ان سے ملاقات اور بالمشافہ گفتگو کرنے کے لئے حاضر ہوتے تھے، اُنہیں علماء میں سے إكمال الإكمال على صحيح مسلم للقاضي عياض کے مؤلف امام ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم بقوری، مراکشی، اندلسی (م: ۷۰۷ھ) بھی ہیں، جو مصر میں علامہ قرافیؒ کے پاس حاضر ہوئے۔ ان سے علمی استفادہ کے علاوہ الفروق کا

خلاصہ اور اس کی تہذیب وتزیین کے ساتھ اس کو ترتیب جدید سے مرتب بھی کیا۔ اس بات کا تذکرہ محمد مخلوف نے شجرۃ النور الزکیۃ، ص: ۲۱۱، میں اور ابن فرحون نے اپنی کتاب الدیباج المُذھب، ص: ۳۲۲، میں کیا ہے۔

مختصر ابن حاجب کے شارح امام ابن راشد محمدؒ بن عبداللہ بن بکری نیؔزی، بھی علامہ قرافی سے فیض حاصل کرنے والوں میں شامل ہیں جس کا تذکرہ تُنبُکتی نے ''نیل الابتھاج'' ص: ۲۳۵، میں کیا ہے۔

علامہ ابن راشد محمدؒ اپنی طالب علمی کے دور کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تیونس کے بڑے بڑے نحویوں اور ادیبوں سے ملاقات کی اور ان سے علم حاصل کرنے کے بعد جب میں اسکندریہ پہنچا تو وہاں بھی میری ملاقات بڑے بڑے متبحر علماء سے ہوئی، اُن میں سے قاضی القضاۃ ناصرالدین بن منیر، کمال تنّسی، ناصرالدین ابن اَبیاری، ضیاء الدین بن علاق اور محیی الدین حافی جیسے اکابر علماءکرام کے نام قابل ذکر ہیں جن سے میں نے علم حاصل کیا۔

اس کے بعد میں شہاب قرافی سے ملنے قاہرہ پہنچا جو اپنے وقت کے فقہ مالکی کے امام تھے، اپنے ہمعصروں میں ایک نادر شخصیت اور اپنی مثال آپ تھے، انتہائی سعادت مند، بڑے عقلمند اور ذہین تھے۔ مناظروں میں ہمیشہ اپنے حریفوں پر فتح یاب ہونے والے اور مقابلے کے ہر میدان میں سبقت لیجانے والے، تمام علوم عقلیہ ونقلیہ کے ماہر، اُنہوں نے اپنی پوری زندگی تعلیم وتعلم کے لیے وقف کی ہوئی تھی۔ مجھے اُن کے ہاں وہ مقام وعزت ملی جیسے آنکھ میں سیاہ حصہ اور جسم میں روح کو حاصل ہوتی ہے۔

وہ ایک ایسے مذہبی پیشوا تھے جن کے پاس اطراف عالم سے آنے والے لوگوں کا تانتا بندھا رہتا تھا۔ اُس دور میں ان کے شیخ الاسلام ہونے پر مالکی علماء کے علاوہ دوسرے تمام علماء بھی متفق تھے۔

علامہ ابن فرحون نے الدیباج المُذھب، ص: ۶۵، قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) تقی الدین بن شُکر کا قول نقل کیا ہے کہ تمام شوافع اور مالکیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ہمارے زمانے کے علماء میں سے سب سے زیادہ عالم فاضل تین حضرات ہیں: قدیم مصر میں مقیم علامہ قرافی، اسکندریہ کے شیخ ناصرالدین ابن مُنیرؒ اور قاہرہ کے شیخ ابن دقیق العید۔

علامہ سیوطیؒ نے اپنی کتاب حسن المحاضرۃ، ۱: ۱۲۷، میں علامہ قرافیؒ کا شمار مصر کے مجتہدین میں کیا ہے۔ اُن کے حالات زندگی دیگر عام علماء کے حالات زندگی کے ساتھ تحریر نہیں کئے جن کا تعلق مذاہب اربعہ میں کسی نہ کسی مسلک سے ہے۔ علامہ سیوطی نے اس کے ساتھ ہی قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) تقی الدین بن شُکر کا مذکورہ بالا قول بھی نقل کیا ہے۔

علامہ قرافی بحیثیت ریاضی دان:

علامہ قرافیؒ علوم شرعیہ میں امامت کے درجہ پر فائز ہونے کے علاوہ بہت بڑے ریاضی دان اور ماہر فلکیات بھی تھے۔ متحرک تصاویر پر نئی ایجادات کے حوالے سے انہوں نے تحقیقی وتجدیدی کام کر کے بڑی شہرت وفضیلت حاصل کی تھی۔

علامہ قرافیؒ اپنی کتاب نفائس الاصول فی شرح المحصول، ۱: ۱۰۸ (تین اجزاء پر مشتمل قلمی نسخہ ہے، جو دارالکتب المصریہ میں موجود ہے) میں دلالت صوتیہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

کیا صرف آواز کوسن کر اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ یہ فلاں شخص کی آواز ہے؟ تحقیق سے یہ بات ثابت ہوئی کہ صرف آواز سن کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یقیناً یہ فلاں شخص کی آواز ہے۔ کیونکہ انسان کے علاوہ کسی دوسری مصنوعی چیز سے بھی آواز پیدا کی جا سکتی ہے۔

عجیب وغریب گھڑی کی ایجاد

مجھے معلوم ہوا کہ مَلک کامل کے لئے چراغ رکھنے کے لئے پیتل کا بنا ہوا ستون نما لمبا چراغدان رکھا جاتا تھا جس میں مختلف خانے بنے ہوئے تھے۔ رات کے وقت ہر گھنٹہ کے بعد ایک خانہ کھلتا تھا اور اس میں سے ایک انسان کی شبیہ برآمد ہوتی اور بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوتی۔ جب دس گھنٹے گذر جاتے تو اُن میں سے ایک انسانی شبیہ چراغدان کے سب سے اوپر والے خانے میں پہنچ کر صبح کا سلام ان الفاظ میں کرتی تھی ''صبح اللہ السلطان بالخیر والسعادۃ''۔

علامہ قرافیؒ کہتے ہیں کہ میں نے بھی اسی طرح کا ایک چراغدان بنایا اور میں نے اُس میں یہ

اضافہ کیا کہ ہر گھنٹہ کے بعد اُس میں رکھے ہوئے چراغ کا رنگ تبدیل ہو جاتا۔ اس میں تیر کی ایک شبیہ بنائی جس کی دونوں آنکھیں پہلے سیاہ رنگ پھر سفید رنگ اور اس کے بعد سُرخ رنگ میں تبدیل ہو جاتیں تھیں۔ ہر گھنٹہ کے بعد اُن کا ایک نیا رنگ ہو جاتا تھا۔ اور دو پرندوں کے منہ سے دو کنکر گرتے تھے، ایک آدمی اُس چراغدان میں داخل ہوتا اور دوسرا باہر آتا ایک دروازہ کھلتا اور دوسرا بند ہو جاتا اور جب صبح ہو جاتی تو ایک شخص چراغدان کے سب سے اوپر والے خانے میں پہنچ کر اپنی اُنگلیاں کانوں میں ڈال کر آذان کا اشارہ کرتا لیکن میں اُس میں آواز پیدا کرنے سے قاصر رہا۔

اس کے بعد میں ایک جانور بنایا جو چلتے وقت دائیں بائیں دیکھتا تھا اور سیٹی بجاتا تھا لیکن وہ بھی بات نہ کرسکتا تھا (۱)۔ یہ ایجاد امام قرافی کی ذکاوت اور صنعت سازی کی عجیب وغریب اور امتیازی مہارت کی دلیل ہے (۲)۔

---

(۱) یہ واقعہ علامہ احمد تیمور پاشا نے اپنی کتاب ''التصویر عند العرب'' ص: ۹۷، ۱۰۴ میں ابن طولون کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ علامہ قرافیؒ جیسے بڑے متقی اور بے مثال فقیہ پر یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے مجسمہ سازی کیوں کی؟ جبکہ مجسمہ سازی اسلام میں قطعی طور پر حرام ہے حالانکہ وہ اپنے وقت میں شریعت کے بڑے ماہر تھے۔ دراصل انہوں نے جو مجسمہ بنایا تھا وہ الگ الگ اجزاء پر مشتمل صرف ایک آلہ تھا اور پھر وہ سارے اجزاء منظم صورت میں کام کرتے تھے۔

مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: استاذ عبدالمجید دافی کا تحقیقی اور طویل مقالہ جو کہ ''علماء فنانون: امام قرافی'' کے عنوان سے '' مجلة الوعی الاسلامی '' کے شمارہ نمبر: ۴۰، ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء ص: ۵۴-۵۹، وزارۃ اوقاف کویت، سے شائع ہوا۔

(۲) اس طرح کی عجیب وغریب مہارت اور اس سے ملتی جلتی مثالیں ہمارے اکابر علماء میں مختلف اوقات میں پائی جاتی رہی ہیں اُن کی یہی مہارتیں اُن کو دیگر علمائے کرام سے ممتاز کرتی ہیں۔ میرے ایک بہت ہی قریبی عزیز دوست ہیں جن کا انتقال ہوگیا ہے، اُنہوں نے عجیب وغریب ایجادات کے ماہر شیخ عبدالرحمن زین العابدین انطا کی حلبی کی اس سے بھی زیادہ عجیب وغریب ایجادات اور اُن کے استعمال کا مشاہدہ کیا مثلاً تیر اندازی، باریک اور بہت ہی چھوٹے نشانات تک کی نشانہ بازی میں مہارت۔

شیخ عبدالرحمن زین العابدین کی ولادت انطاکیہ ۱۳۰۰ھ میں ہوئی اور ان کی وفات حلب میں (۱۴۱۰ھ) ہوئی۔ قارئین کے استفادہ کے لیے الاحکام کے آخر میں ضمیمہ نمبر ۲ میں شیخ عبدالرحمن زین العابدین کی زبردست مہارت اور عجیب وغریب ایجادات کے بارے میں شیخ علامہ استاذ مصطفیٰ زرقا کا تحقیقی مقالہ شامل کردیا گیا ہے۔

علامہ قرافی کا شکوہ

علامہ قرافیؒ اکثر و بیشتر حاسدین، فسادی اور فتنہ پرور مناظرین کے بارے میں کہا کرتے تھے یہ لوگ علوم کو چوری کرنے والے، علم و معرفت کے نام نہاد دعویدار، ذی عقل علماء کی عقل کو اُچک لینے والے ہوتے ہیں اور وہ ہر زمانے ہر صحرا اور ہر شہر و قصبہ میں موجود ہوتے ہیں۔ ایسے لوگوں سے بچنے کی ترغیب دیتے وقت یہ اشعار پڑھتے تھے:

واذا جلست إلى الرجال و أشرقت ☆ في جوّ باطِنِکَ العلوم الشُّردُ

جب تو لوگوں کے پاس بیٹھے اور تیرے باطن کے بدک جانے والے نادر علوم روشن ہونے لگیں

فاحذر مناظرةَ الحسودِ فإنما ☆ تغتاظُ أنت و يستفيدُ ويَجْحَدُ

تو حاسد کے مناظرہ سے بچو کیونکہ تم تو غصہ میں آ جاؤ گے اور وہ فائدہ اُٹھا کر انکار کر دے گا

ان کے علاوہ اکثر و بیشتر محی الدین المعروف حاتیؒ کے یہ اشعار پڑھتے رہتے تھے۔

عَتَبْتُ عَلى الدُّنيا بتقديم جاهل ☆ و تاخير ذی علمٍ فقالت خُذِ العذرا

میں نے جاہل کو فوقیت دینے اور صاحب علم کو محروم رکھنے پر دنیا سے اظہار ناراضگی کیا، تو دنیا نے جواب دیا عذر سنو!

بنو الجهل أبنائي ، و كُلُّ فضيلة ☆ فأبناؤها أبناءُ ضَرّتيَ الأخرىٰ

جاہل میرے فرزند ہیں، ہر فضیلت اور کمال کے فرزند میری دوسری سوکن کے فرزند ہیں

علامہ قرافی کی تصانیف

علامہ قرافی کی چوبیس تصانیف کا تذکرہ ملتا ہے جن میں سے چند ایک مطبوعہ اور بقیہ غیر مطبوعہ ہیں:

۱۔ الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على النصارى و اليهود. مطبوعہ

۲۔ الأجوبة عن الأسئلة الواردة على خطب ابن نُباتة.

۳۔ الاحتمالات المرجوحة.

۴۔ الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام.

۵۔ ادلة الوَحدانية في الرد على النصرانية.

۶۔ الاستبصار فيما لا يُدرك بالأبصار. (۱)

۷۔ الاستغناء في أحكام الاستثناء. مطبوعہ

۸۔ الأمنيَّة في إدراك النيَّة.

۹۔ الانتقاد في الاعتقاد.

۱۰۔ البارز للكفاح في الميدان.

۱۱۔ البيان في تعليق الأيمان.

۱۲۔ التعليقات على المنتخب.

۱۳۔ تنقيح الفصول في الأصول. مطبوعہ

۱۴۔ الذخيرة في الفقه المالكي. مطبوعہ

۱۵۔ شرح الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي.

۱۶۔ شرح المهذب للبَرْذعي المالكي.

۱۷۔ شرح الجَلّاب.

۱۸۔ شرح تنقيح الفصول. مطبوعہ

(۱) یہ کتاب علم کلام کے موضوع پر ہے، اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ، مکتبہ اسعد افندی، استنبول میں نمبر ۱۲۷۰ کے ذیل میں موجود ہے۔

۱۹- العِقد المنظوم في الخصوص والعموم في الأصول.

۲۰- الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق). مطبوعہ

۲۱- المنجيات و الموبقات في الأدعية وما يجوز منها وما يُكره و ما يَحرُم.

۲۲- المَناظر، في الرياضيات.

۲۳- نفائس الأصول في شرح المحصول. مطبوعہ

۲۴- اليواقيت في أحكام المواقيت.

علامہ قرافیؒ ساری زندگی طلبہ، علماء اور عوام کی علمی پیاس بجھاتے رہے اور اُنہیں اپنے علوم و فنون سے سیراب کرتے رہے۔ علامہ قرافیؒ کی وفات جمادی الاخرہ ۶۸۴ھ کو ہوئی اور قرافہ ہی میں اُن کی تدفین عمل میں لائی گئی۔ اللہ تعالیٰ اُن کو جنت میں جگہ عطا فرمائے اور اُن کی قبر کو رحمت کے نور سے منور فرمائے آمین۔

عبدالفتاح أبو غدّةؒ

خادم العلم، بمدینۃ حلب وفقہ اللہ تعالیٰ

حلب ۲۴ جمادی الآخرے ۱۳۸۷ھ

مقدمہ از مؤلف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللہ تعالیٰ سے عفو و درگذر کا طالب بندہ فقیر احمد بن ادریس مالکیؒ رقمطراز ہے، تمام تعریفیں تمام جہانوں کے بادشاہوں کے بادشاہِ حقیقی کے لیے کہ تمام دنیا اسی کی عنایت وعطاء ہیں۔ وہ کریم اور بہت احسان کرنے والی ذات ہے اُن کا ہر فیصلہ عدل و احسان پر مبنی ہوتا ہے۔ اُسی نے صحیفے نازل فرمائے اور دنیا کے وسائل کو اپنی اعلیٰ ارفع نعمتوں کے حصول کے لیے مشروع قرار دیا، جس سے حق عیاں ہوا، عدل وانصاف کا بول بولا ہوا، ظلم و زیادتی ملیامیت ہوئی، وہی نیکیوں کو پروان چڑھاتا ہے اور سیئات کو مٹاتا ہے، وہ بڑے غلبہ والا بادشاہ ہے، بہت زیادہ عطا کرنے والا، پردہ پوشی کرنے اور مسلسل مغفرت کرنے والا ہے۔

درود وسلام کے تمام اچھے کلمات اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سے سب سے بہترین ذات کے لیے مختص ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے بنو عدنان میں سے مبعوث فرمایا، جو سب سے زیادہ درست فیصلہ کرنے والے اور طاقتور ومضبوط امام ہیں، انسانوں اور جنوں کے لیے رسول اعظم ہیں، اور درود وسلام آپ کے صحابہ کرام، آپ کی ازواج مطہرات اور آپ کے انصار پر نازل ہو۔ اُس ذات برحق پر ایسا درود وسلام نازل ہو جو اُن کے لیے جنت کے اعلیٰ ترین مقامات پر فائز ہونے کا ذریعہ و وسیلہ بن جائے اور ہم آپ کی ذات ہی کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کرتے ہیں۔

کتاب تصنیف کرنے کی وجہ

اما بعد: کافی عرصہ سے میرے اور میرے بعض فضلاء کے درمیان درج ذیل مسائل کے بارے میں بحث ومباحثہ چلا آرہا ہے:

۱- اُس فتویٰ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ جس کے خلاف فریق مخالف کا فتویٰ موجود ہو

۲- ایسے حکم کی کیا حیثیت ہے؟ جس کے خلاف کوئی دوسرا حکم موجود نہ ہو؟

۳- حکام عدالت اور ائمہ یا سربراہان ریاست کے تصرفات کے دائرہ کار کیا ہے؟

۴- اس باب میں اختلاف ہے کہ آیا رمضان کے چاند کا ثبوت صرف ایک آدمی کی گواہی سے ثابت ہو جاتا ہے؟

۵- پھر کیا ایک آدمی کی گواہی سے رمضان کا ثبوت اُس شخص کے حق میں بھی ہوگا؟ جس کا مسلک یہ ہے کہ رمضان کے چاند ثبوت کے لیے دو آدمیوں کی گواہی ضروری ہے۔ (یعنی جب تک دو آدمی رمضان کا چاند دیکھنے کی گواہی نہ دیں اس وقت تک رمضان کا ثبوت نہیں ہو سکتا)

۶- اسباب میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے کہ یتیموں کے اموال میں سے اگر حاکم کچھ فروخت کرے تو کیا خرید وفروخت کے اس عقد کے صحیح ہونے کا حکم لگایا جا سکتا ہے؟ کوئی دوسرا شخص اس حکم کو کالعدم قرار دے سکتا ہے؟

۷- جب کسی شخص کا عادل ہونا ثابت ہو جائے؟ تو کیا کوئی دوسرا شخص اس کی ثابت شدہ عدالت کو باطل، کالعدم قرار دے سکتا ہے؟ یا یہ ایک ایسا فیصلہ ہے جسے کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا؟ اور اس طرح کے دیگر مسائل۔

اس کے علاوہ قاضی و حاکم کے اس فیصلہ کی حقیقت سے متعلق بھی جواب وسوال کا دور ہوا جسے تبدیل نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ اس سوال کا جواب بڑی شرح وبسط کے ساتھ اسی کتاب میں دیا گیا ہے۔ جبکہ عموماً اس سوال کا جواب یہی دیا جاتا کہ فیصلہ تو واجب التعمیل اور لازمی ہوتا ہو جبکہ فتویٰ کی حیثیت تو صرف خبر کی ہوتی ہے (۱)۔

اس پر بھی یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ لازمی ہونے سے اگر حسی اور جسمانی طور پر لازم ہونا مراد ہے تو حاکم بھی بسا اوقات ظاہری اور حسی طور پر لازم نہیں کر سکتا، مثلاً وہ نظر بند اور قید وغیرہ (۲) کرنے کے قابل نہیں ہوتا، لیکن اس کے باوجود حاکم کا فیصلہ حکم ہی کہلاتا ہے حالانکہ حاکم کا لزوم حسی تو حکم نہیں ہوتا۔ اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ حاکم اللہ تعالیٰ کے حکم کے بارے میں یہ اطلاع دیتا ہے کہ اللہ کا حکم واجب التعمیل ہوتا ہے تو فتویٰ کی بھی یہی حیثیت ہوتی ہے۔

بعض اوقات فیصلہ ہی اس بات کا ہوتا ہے کہ فلاں چیز لازمی یا واجب التعمیل نہیں مثلاً حاکم کا

---

(۱) اسی وجہ سے کہا جاتا ہے ''القاضی مُجبِرٌ والمفتی مُخبِرٌ'' کہ قاضی اپنے فیصلہ کا نفاذ کرتا ہے جبکہ مفتی کا کام صرف خبر دینا ہے۔

(۲) الترسیم: کسی شخص کو اس کے گھر وغیرہ میں نظر بند کرنا، لفظ الترسیم کی تحقیق محشی نے اس مقام پر مفصل ذکر کی ہے۔

کوئی ایسا حکم جس کے مطابق حاکم نے فیصلہ کیا اور اُس میں ایسا کوئی عنصر موجود نہیں جو کسی فعل کو لازمی قرار دے مثلاً کسی معاملہ میں یہ طے کرایا جائے کہ فلاں فعل یا امر مباح ہے، یا فلاں معاملہ میں متعلقہ فریق پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جاسکتی۔ ظاہر ہے کہ ایسے فیصلہ میں نہ وجوب کا مفہوم پایا جاتا ہے اور نہ کسی چیز کے لازمی ہونے کا۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حکم کی تفسیر اور وضاحت واجب التعمیل ہونے کے لفظ کے ساتھ کرنا، حکم کی یہ جامع تعریف نہیں ہے۔

اس کے علاوہ حاکم کے حکم کے بارے میں یہ سوال بھی کیا جاتا ہے کہ حاکم کا حکم نفسانی ہے یا لسانی؟ کیا وہ خبر ہے یا انشاء؟ ان سوالات کا جواب کسی نے بھی عمدگی کے ساتھ نہیں دیا ان کے علاوہ اسی طرح کے اور بھی بہت سوالات زیر بحث لائے گئے ہیں۔

میرا ارادہ ہے کہ میری یہ کتاب اس طرح کے حل طلب مشکل مباحث پر مشتمل ہو اور اس کتاب میں سوالات کو اُسی انداز میں تحریر کروں گا جس طرح میرے اور ان حضرات کے درمیان بحث ومباحثہ ہوا تھا۔ ہر سوال کا جواب اس کے فوراً بعد دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ احکام اور فتاوی کی فروعات کے بارے میں پیچیدہ اور مشکل مسائل کی توضیح پیش کی گئی ہے۔

میں نے اس کتاب کا نام الإحکام فی تمییز الفتاویٰ عن الأحکام وتصرّفات القاضی و الإمام رکھا ہے۔ اس کتاب کا موضوع گفتگو چالیس نکات ہیں جنہیں سوال اور جواب کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔

سوال:۱

حاکمِ عدالت کے فیصلہ کی حقیقت

اُس فیصلہ کی حقیقت اور نوعیت کیا ہوگی جو کسی حاکمِ عدالت کی طرف سے جاری ہو اور ناقابلِ تنسیخ ہو؟ (۱)

جواب

اِس سے مراد ہر وہ فیصلہ ہے جس کے نتیجہ میں ایسے قابلِ قبول اجتہادی معاملات، جن کا تعلق دنیوی مفادات اور مصلحتوں کے بارے میں کسی اختلاف یا نزاع سے ہو کوئی چیز لازمی قرار دینا یا کسی چیز کو مطلق ٹھہرانا اور قرار دینا ہو۔

فقولنا: جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کو مطلق قرار دیا جائے تو دراصل ہم یہ کہنے سے بچنا چاہتے ہیں کہ فیصلہ ہر صورت میں کسی عمل کو واجب التعمیل قرار دیتا ہے۔ مثلاً اگر کسی حاکمِ عدالت کے سامنے کسی ایسی زمین کا معاملہ پیش ہو جو احیائے اموات کے اصول کے تحت کسی کو دی گئی ہو اور وہ اس کو آباد نہ کر سکا ہو تو اگر حاکمِ عدالت یہ فیصلہ دے کہ آباد کار کی ملکیت اُس زمین پر سے ختم ہو چکی ہے، تو اس کا معنیٰ یہ ہوں گے کہ اب یہ زمین ہر شخص کے لیے کھلی ہے (اب اِس زمین سے استفادہ کرنا ہر شخص کے لیے جائز ہے) اور جو چاہے اب زمین کو آباد کر سکتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی حاکمِ عدالت یہ فیصلہ دے کہ فلاں مفتوحہ زمین سب کے لیے کھلی اور آزاد ہے، امام مالکؒ اور اُن کے پیروکاروں کی رائے کی بموجب غنیمت حاصل کرنے والے مجاہدین کے لیے وقف نہیں تو یہ زمین بھی سب کے لیے کھلی اور مباح قرار پائے گی اور اگر حاکمِ عدالت خود شافعی المسلک ہو اور وہ یہ رائے رکھتا ہو کہ ایسی زمین وقف نہیں ہوتی بلکہ سب کے لیے مباح اور کھلی ہوتی ہے۔

اسی طرح شکار، شہد کی مکھیاں، خشکی کے کبوتر اگر کسی نے اپنے قبضہ میں لے لیے ہوں یا کسی

---

(۱) یہ سوال اور اس کا مختصر جواب، علامہ قاضی ابن فرحون مالکیؒ کی کتاب تبصرة الحكام في أُصول الأقضيه و مناهج الأحكام ۱:۸، اور قاضی علاء الدین طرابلسی حنفیؒ کی کتاب ''معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام'' ص:٦ میں بھی موجود ہے۔

طرح ان کی ملکیت بذریعہ قبضہ حاصل کر لی ہو تو جب کسی حاکم کی عدالت سے اُن کے بارے میں یہ فیصلہ ہو جائے کہ اُن پر سے قبضہ کنندہ کی ملکیت ختم ہو چکی ہے تو یہ ساری صورتیں اطلاقات کہلائیں گی۔ اور اُن کو ایسا فیصلہ قرار نہیں دیا جا سکے گا جس کے نتیجہ میں کسی شخص پر کوئی چیز لازمی یا واجب التعمیل قرار پاتی ہو، اگر ایک اعتبار یہ کیا جا سکتا ہو کہ سابقہ مالک کو اِس بات کا پابند کیا گیا ہے کہ وہ متعلقہ زمین، شکار، شہد کی مکھیاں یا پرندے اپنے ساتھ خاص ہونے کا دعویٰ نہ کرے۔ لیکن یہ یک طرفہ التزام ضروری ہے جب کہ ہماری گفتگو جس سیاق وسباق میں ہو رہی ہے وہ کسی فرد کو کسی عمل کا پابند کرنے میں ہے، اس میں نہیں کہ وہ خود اپنے اوپر کوئی پابندی لیتا ہے یا نہیں۔

اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ صیغۂ امر کا مقصودِ اوّلی یہ ہے کہ اُس کے نتیجہ میں کسی فعل کو واجب ولازمی قرار دیا جائے۔ تاہم صیغۂ امر کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ جس چیز کا حکم دیا جا رہا ہے اُس کی ضد سے روکا جائے اور اس کو حرام قرار دیا جائے۔ اسی طرح صیغۂ نہی کا مقصودِ اوّلی یہ ہے کہ اُس کے نتیجہ میں کسی فعل کو حرام قرار دیا جائے۔ اگرچہ صیغہ نہی کے لیے یہ بات بھی لازمی ہے کہ جس فعل سے روکا جا رہا ہے اُس کی کسی ایک ضد پر عمل کرنا واجب ہو۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ اِس طرح کے حقائق کے بارے میں جب کلام کیا جاتا ہے تو اُس کلام کا اوّلین اشارہ اُس کا پہلا ہی درجہ ہوتا، بعد کے مدارج اُس وقت براہ راست مقصود نہیں ہوتے۔

اس بنیادی قاعدہ کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے ابوالقاسم کعبیؒ (۱) نے یہ کہہ دیا کہ دراصل مباح پر عمل واجب ہے اس لیے مباح پر عمل کرنے والا کم از کم وقتی طور پر ہی سہی حرام سے بچ جاتا ہے۔ اور چونکہ حرام سے بچنا ضروری واجب ہوتا ہے اس لیے مباح بھی واجب کی ایک قسم ہوگی۔ یوں انہوں نے احکام کے چار درجے قرار دیے ہیں اور درجہ مباح کو حذف کر دیا اس لیے کہ مباح کی وجہ سے بھی وجوب ہی لازم آتا ہے۔ یہ غلطی اس لیے ہوئی کہ انہوں نے تقاضائے مباح کے پہلے درجہ کو نظر انداز کر دیا۔

اس کے برعکس جمہور علماء نے اس معاملہ میں متعلقہ صورت کے صرف مباح ہونے ہی کی بات کی ہے جیسا کہ اس سے پہلے مرتبہ کے متعلقہ حقائق و واقعات کا تقاضا ہے۔ اس لیے کہ اگر ایسا نہ کیا

---

(۱) اُن کا نام عبداللہ بن احمد بن کعبی بلخی ہے۔ ایک قول کے مطابق بنو کعب سے نسبت کی وجہ سے ان کو کعبی کہا جاتا ہے۔ معتزلہ کی ایک جماعت کے قائد تھے ان کے متبعین کو ''کعبیہ'' کہا جاتا ہے ان کی وفات ۳۱۷ھ میں ہوئی۔

جائے تو مندوب اور مکروہ دونوں کو واجب ماننا پڑتا ہے۔ اس لیے کہ یہ دونوں مدارج وہ ہیں جن میں مشغولیت کے ذریعہ حرام کے ارتکاب سے بچا جا سکتا ہے، جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ بلکہ اگر یہ بات مان لی جائے تو بعض صورتوں میں کسی واجب کو بھی مکروہ ماننا پڑے گا اس لیے کہ جب آپ کسی واجب کام میں مشغول ہوں گے تو اس وقت بہت سے مندوب کاموں سے غافل رہیں گے، جبکہ مندوب کا ترک اور اُس سے غفلت مکروہ ہے۔

اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہا جا سکتا ہو کہ اس استدلال کی بنیاد پر تو واجب بھی حرام ٹھہر سکتا ہے اس لیے کہ ایک واجب پر عمل کرنے کے لیے دوسرے واجب سے غفلت اور لاپرواہی لازم آتی ہے۔ چونکہ واجب کو چھوڑنا حرام ہوتا ہے اس لیے پہلا واجب بھی حرام قرار پائے گا۔ اور یوں یہ سلسلہ وسیع ہوتا چلا جائے گا اور قواعد شرعیہ ایک ایک کر کے ٹوٹتے چلے جائیں گے۔ اور کسی بھی شرعی حکم کی کوئی حقیقت قائم نہ رہے گی۔ بلکہ کسی بھی چیز کا فیصلہ کرنا ممکن نہ رہے گا، اس لیے کہ جب کسی چیز کا فیصلہ کیا جائے گا تو اُس کی جانب مخالف اور ضد کا مسئلہ اسی طرح کھڑا ہو جائے گا اور وہ فیصلہ باطل قرار پائے گا اور یہ ایک ایسی اُلجھن ہے جو پھیلتی ہی چلی جائے گی۔ اسی لیے ضروری ہے کہ ہر چیز کی حقیت کی اسی تک محدود رکھا جائے اور اُسی پر غور کرتے ہوئے اُس کی اپنی حیثیت کو پیش نظر رکھا جائے نہ کہ اس بات کو اُس سے کیا عقلی نتائج نکل رہیں اور اُس کی زد کہاں کہاں پڑ رہی ہے۔

وقولنا: (أو إلزام) اوپر جہاں ہم نے کسی چیز کو لازمی قرار دینے کی بات کی ہے تو اُس سے ہماری مراد اس طرح کے فیصلے ہیں جس میں مثلاً یہ بتایا گیا ہو کہ نکاح کی صورت میں مہر کی ادائیگی یا نفقہ کی پابندی لازمی ہے یا مثلاً کسی بیع وشراء کے معاملہ میں یہ بتایا گیا ہو کہ اُس کے نتیجہ میں حق شفعہ بھی لازم آتا ہے یا ایسی اور چیزیں۔

وقولنا: (في مسائل الاجتهاد) اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ''اجتہادی معاملات میں'' تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ ان میں وہ معاملات شامل نہیں ہیں جن کے بارے میں اجماع اُمت ہو چکا ہے، اس لیے کہ اجماع کی خلاف ورزی کرتے ہوئے جب کوئی فیصلہ کیا جائے تو ایسے فیصلہ کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

وقولنا: (المتقارب) اسی طرح جب ہم قابل قبول اجتہادی کی بات کرتے تو ہماری مراد یہ ہوتی کہ ایسے معاملات میں کسی اختلافی رائے کو اختیار کرنے سے گریز کیا جائے جو کسی بہت ہی کمزور

دلیل پر مبنی ہو(۱)۔ اور حاکم عدالت اگر کسی ایسی بنیاد پر فیصلہ کرے گا تو اُس فیصلہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور ایسا فیصلہ قابل نقض ہوگا۔ اس صورتحال سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ جس بنیاد پر فیصلہ کیا جائے اُس کی دلیل اور اساس قابل قبول ہو۔

قولنا: (فیما یقع فیه النزاع لمصالح الدنیا) جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس معاملہ کا تعلق اُن مسائل سے ہے جس میں دنیوی مصالح اور مفادات کی وجہ سے تنازعات پیدا ہوتے ہیں، ایسا کہہ کر ہم اُن مسائل سے احتراز کرنا چاہتے ہیں جن کا تعلق عبادات وغیرہ میں اجتہاد کرنے سے ہے۔ اِس لیے کہ عبادات وغیرہ میں اگر کوئی اختلاف پیدا ہو تو اُس کا شمار دنیوی مفادات یا مصلحتوں میں تنازعات سے نہیں ہوگا، بلکہ اُس کا تعلق اُخروی مصلحت سے ہوگا۔ لہذا اِس طرح کے معاملات عدالتوں کے دائرہ کار سے قطعًا اور کلی طور پر باہر ہیں (۲)۔

(۱) اس سے مراد وہ اختلاف ہے جس کی بنیاد کسی شاذ قول پر ہو، علامہ قرافی الفروق، ۴: ۵۱ میں لکھتے ہیں:

قولی تتقارب مدارکها احترازٌ من الخلاف الشاذ المبنی علی المدرک الضعیف الخ اُس اختلاف سے احتراز مقصود ہے جس کا مُدرک ضعیف ہو، کیونکہ اُس سے اختلاف دور نہیں ہوگا بلکہ وہ فیصلہ بذات خود کالعدم ہو جائے یعنی فیصلہ اگر ایسے فتویٰ کے بنیاد پر دیا گیا جس کا مُدرک ضعیف ہو۔

☆ مُدرک سے مراد ادلہ شرعیہ ہیں، لفظ مُدرک کی تحقیق محشی نے اس مقام پر مفصل ذکر کی ہے۔

(۲) علامہ قرافی کی ان عبارات سے یہ مسئلہ مزید واضح ہو جاتا ہے جو اُنہوں نے ''الفروق'' ۴: ۴۸ میں ذکر کی ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

اس طرح کے تمام مسائل جن کا تعلق عبادات سے ہوتا ہے حاکم کے فیصلہ کا ان سے قطعاً کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ اس طرح کے تمام مسائل کا تعلق فتاوی سے ہوتا ہے۔ عبادات کے مسائل سے متعلق جتنے بھی واقعات کا تذکرہ ملتا ہے وہ سب کے سب فتاویٰ ہی کے زمرے میں آتے ہیں۔ حاکم کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ بحیثیت حاکم یہ حکم دے کہ فلاں طریقہ کے مطابق نماز پڑھنا صحیح یا باطل ہے۔ اور نہ حاکم کو یہ اختیار ہے کہ وہ کسی پانی کے بارے میں یہ حکم دے کہ چونکہ یہ پانی (دون القلتین) دو مشکوں سے کم ہے لہذا مالکی شخص کے حق میں نجس و ناپاک ہوگا، اور اس کے لیے اس پانی کا استعمال حرام و ناجائز ہوگا۔

دو مشکوں سے کم مقدار پانی کے بارے میں جو کچھ کہا جائے گا اُس کی حیثیت صرف فتویٰ کی ہوگی، چنانچہ اگر

سائل کا فقہی مسلک اُسی کے مطابق ہے تو وہ حاکم کی رائے پر عمل کرے گا ورنہ اُس کو چھوڑ کر اپنے مسلک کے مطابق عمل کرے گا۔ کیونکہ عبادات سے متعلق تمام مسائل اسباب، شرائط اور اختلافی موانع (یعنی ایسے موانع جن کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہو) کے تابع ہوتے ہیں اور حاکم کے فیصلہ کا اُن سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ حاکم کسی شخص کو ایسا کوئی حکم نہیں دے سکتا جو اُس کے فقہی مسلک کے مطابق نہ ہو بلکہ ہر شخص اپنے فقہی مسلک کے مطابق عمل کرنے کا پابند ہوتا ہے۔ مزید کے تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن الشاط: ۴/۴۹، تھذیب الفروق: ۴/۹۰۔

یہ مسئلہ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی اُس عبارت سے بھی واضح ہو جاتا ہے جو اُنہوں نے ''مجموع الفتاوی'' ۳/۲۳۸-۲۴۰ میں ذکر کی ہے۔ کہ حاکم کا فیصلہ یا حکم صرف مخصوص اور معین معاملات میں نافذ العمل ہوگا جو حاکم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مثلاً حاکم حدود وقصاص، قذف، حقوق وفرائض، قتل اور مالی امور وغیرہ سے متعلق مقدمات ومعاملات کے بارے میں فیصلہ کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔

علمی مسائل مثلاً قرآن کریم کی تفسیر، احادیث نبوی کی تشریحات، فقہ سے متعلق فروعی مسائل حاکم سے متعلق نہیں ہوتے، چاہے یہ مسائل متفق علیہ ہوں یا اُن میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہو۔ علماء کے درمیان اگر کسی آیت یا حدیث کے معنیٰ یا مفہوم یا کسی حکم کے خبر یا طلب کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہو تو جب تک کسی قول کی صحت یا فساد کے بارے میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو صرف حاکم کے حکم سے کسی قول یا رائے کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ حاکم کے فیصلہ کا نفاذ مخصوص اور معین معاملات میں ہوتا ہے نہ کہ عام معاملات میں۔

اگر حکام کو اس طرح کے مسائل کے بارے فیصلہ صادر کرنے کا اختیار دے دیا جائے، تو اس آیت کریمہ ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ﴾ البقرۃ: ۲۲۸، کے بارے میں کوئی حاکم یہ فیصلہ دینے کا مجاز ہوگا: کہ اس آیت سے مراد صرف حیض یا طہر ہے، پھر اس صورت میں پوری اُمت پر حاکم کے حکم کی اتباع کرنا واجب وضروری ہوگا، کیونکہ حاکم کے حکم کی اتباع کرنا اُمت کے لیے ضروری ہے۔

اسی طرح آیت کریمہ ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ المائدۃ: ٦، میں لفظ'' لمس '' کے معنیٰ چھونے یا وطی کرنے کے ہیں، اور حاکم ان دونوں میں سے کسی ایک معنیٰ کی تعین کے بارے میں فیصلہ دینے کا مجاز ہو جائے گا۔ اسی طرح آیت کریمہ ﴿الَّذِيْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ البقرۃ ۲۳۷، کے معانی شوہر، والد یا آقا کے ہیں اور حاکم ان میں سے کسی ایک معنیٰ کو متعین کرنے کا مجاز ہوگا، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں کہ حاکم اس طرح کے مسائل کے بارے میں کوئی فیصلہ دے سکتا ہے۔

اگر عوام میں کسی ایسے مسئلہ کے بارے میں کوئی اختلاف پیدا ہو جائے جس کا تعلق عقیدہ سے ہو بشرطیکہ اس

اختلاف کا تعلق بدعت سے نہ ہو، جس کے بارے میں عوام جانتے ہیں کہ یہ عقیدہ شریعت اسلامیہ کی تعلیمات کے خلاف ہے۔ جیسا کہ خوارج اور روافض کی ایجاد کردہ بدعات ہیں۔ مثلاً آیت ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ طٰہٰ:۵، (وہ بڑا مہربان جو عرش پر قائم ہوا)، میں استویٰ کے معنیٰ کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ حاکم بحیثیت حاکم اس طرح کے اختلافی مسائل کے بارے میں کسی ایک قول کی صحت اور دوسرے کے فساد کا حکم نہیں دے سکتا۔

اسی کی طرح عبادات سے متعلق مسائل مثلاً شرمگاہ کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ اور کیا عصر کی نماز جلدی ادا کرنا مستحب ہے یا تاخیر سے؟ نماز فجر میں ہمیشہ دعائے قنوت پڑھی جائے گی یا نہیں؟ کیا قنوت نازلہ کا پڑھنا صرف حوادثات کے ساتھ مخصوص ہے؟ وغیرہ کے بارے میں حاکم کوئی حکم نہیں دے سکتا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اپنی کئی کتابوں اور فتاویٰ میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے ''مجموع الفتاویٰ'' ۳۵:۳۵۷-۳۶۰، ۳۷۳-۳۷۷۔

شیخ الاسلام احمد طحطاوی حنفیؒ نے '' الدُّر المختار، ۳:۱۷۳ '' کے حاشیہ میں کتاب القضاء کے شروع میں لکھا ہے کہ قضاء کا تعلق کسی ایسے حادثہ یا واقعہ سے ہوتا ہے جو ایک فریق کا دوسرے فریق کے خلاف صحیح دعویٰ کی بنیاد سے ثابت ہو لہٰذا جو حادثہ ناگہانی نہ ہو یا اس واقعہ کا تعلق عبادات سے ہو تو وہ قضاء کی تعریف سے خارج ہوگا۔ اس سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ ہمارے زمانے میں صحیح دعویٰ کے بغیر جو احکامات جاری کیے جاتے ہیں اُن پر حکم کا اطلاق نہیں ہوگا۔ اس سے صرف اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ ایک فریق اپنے مخالف فریق کے حق میں اس فیصلہ کو تسلیم کر لیتا ہے۔

امام حموی اس بارے میں فرماتے ہیں کہ کسی حکم کو نافذ کرنا یا صرف فیصلہ دے دینا حکم کی تعریف میں داخل نہیں ہوتا کیونکہ اس حکم یا فیصلہ کی نسبت پہلے حاکم کی طرف ہوگی جس نے اس متعلقہ مسئلہ کے بارے میں فیصلہ دیا ہو۔ ہاں اگر دوسرا حاکم فیصلہ کرتے وقت یہ کہے کہ میں نے وہی فیصلہ کیا ہے جو اس مسئلہ کے بارے میں پہلے حاکم نے کیا تھا۔ اس سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ ہمارے زمانے میں جو فیصلے نافذ کیے جاتے ہیں اُن کا تعلق حکم سے نہیں ہوتا زیادہ سے زیادہ یہی کہا جائے گا کہ دوسرا قاضی اس مسئلہ کے بارے میں دیے گئے پہلے قاضی کے فیصلہ سے باخبر ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ اگر مُدعی کا دعویٰ اپنے مخالف فریق کے خلاف ثابت ہو جائے اور ایک قاضی فیصلہ دے دے تو دوسرے قاضی کے پاس جب یہ فیصلہ پہنچے تو وہ اُس فیصلہ کو نافذ کر دے۔

کون سے ایسے مسائل ہیں کہ جن کے بارے میں حاکم کے حکم کی ضرورت ہوتی ہے اور کون سے ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں حاکم کے حکم کی ضرورت نہیں ہوتی، علامہ قاضی ابن فرحون مالکی نے اپنی کتاب **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**،۱:۸۱-۸۷، میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اور ان کے بعد انہی کی تقلید کرتے ہوئے قاضی علاء الدین طرابلسی نے بھی '' **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام** ''ص:۴۰-۴۲، میں اس موضوع پر اسی انداز میں گفتگو کی ہے۔

سوال:۲

انسانوں کے پاس فیصلہ کرنے کا اختیار

کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ انسانوں کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اُس کے بندوں پر اپنا حکم چلا سکیں؟ اور کیا احکام وقوانین کا اصلاً مصدر و ماخذ اللہ تعالیٰ کی ذات نہیں ہے؟ کیا شریعت میں اس کی کوئی نظیر پائی جاتی ہے؟ کیا ایسی کوئی چیز موجود ہے جو اس پہلو کی وضاحت کر سکے یا جس سے اس پہلو کے سمجھنے میں کام لیا جا سکے۔

جواب

اس معاملہ میں نہ تعجب کی کوئی بات ہے اور نہ انکار کی (۱)۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی زبان مبارک سے واجب، مندوب، حرام، مکروہ اور جائز اُمور کا تعین کر دیا ہے۔ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے اپنے کلام مجید میں نازل فرمایا: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا﴾ (۲) ترجمہ: اور آج ہم نے تمہارے لیے تمہارا دین کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمتیں پوری کر دیں اور تمہارے لیے اسلام کو بطور دین پسند کر لیا۔

اِس کے باوجود اللہ ربّ العزت نے اپنی شریعت کے بنیادی اُصول میں یہ بات طے کر دی ہے کہ مکلّف انسان کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اپنے اوپر کسی ایسی چیز کو فرض اور واجب قرار دے دے جو اصل شریعت میں فرض یا واجب نہ ہوں، یوں وہ جس مستحب اور مندوب عمل کو چاہے اپنے اوپر واجب قرار دے سکتا ہے۔ یہ اُصول صرف مندوب اور مستحب اعمال کے ساتھ ہی مخصوص کیا گیا ہے۔ اسی وہ طریقہ جس کے ذریعہ کسی مندوب کو واجب میں منتقل کیا جائے گا ایک ہی طریقہ ٹھہرایا ہے، وہ طریقہ نذر

(۱) علامہ قرافی نے ''الفروق'' ۳:۹۴-۹۶ فرق نمبر ۱۳۶ میں اسی مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہاں اس امر کی حکمت بیان کی گئی ہے کہ انسان اپنی ذات پر کسی ایسی شے کو لازم کر لے جس میں کوئی مصلحت وفائدہ نہ ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کی طلاق کو کوؤں کے اڑنے کے ساتھ مشروط کر دے۔

(۲) المائدۃ:۳۔

ومنت کا ہے۔لہذا نذر یا منت کسی مندوب یا مستحب عمل کو واجب قرار دینے کا نام ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے مکلف انسانوں کو ایک اور صورت میں بھی اختیار دیا ہے کہ وہ اپنے لیے کسی نئے حکم کو وجود میں لاسکیں۔ اور وہ یوں کہ جہاں اللہ تعالیٰ نے احکام کا تعین کیا ہے وہاں اسباب کا بھی تعین کر دیا ہے، اور جس طرح احکام کی دو قسمیں قرار دی ہیں یعنی وہ احکام جو شریعت میں ابتدا اور اصل سے مقرر ہیں جیسے پانچ نمازوں کی فرضیت وغیرہ، دوسرے وہ احکام جن کا تعین مکلف کے اختیار میں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اسباب کی بھی دو قسمیں بتائی ہیں۔

کچھ اسباب تو وہ ہیں جن کو شریعت میں اصل اور ابتدا ہی سے طے کر دیا گیا ہے اور کچھ اسباب وہ ہیں جن کی سببیت کو پیدا کرنے کا اختیار مُکلف کو دے دیا گیا ہے۔ یہ ایک عام حکم ہے جس کو مندوب اور مستحب وغیرہ کے ساتھ مخصوص نہیں کیا گیا۔ بلکہ بندے کو یہ اختیار حاصل ہے کہ جب چاہے کوئی ایسا سبب وجود میں لے آئے جس کے نتیجہ میں کوئی فعل یا عمل مندوب، مستحب، فرض، واجب، حرام، مکروہ یا مباح قرار دیا جاتا ہو یا سرے سے اُس کے بارے میں '' وَما ليس فيه حُكمٌ شرعيٌ اَلْبتَّة '' (۱) کوئی قطعی شرعی حکم موجود ہی نہ ہو، مثلاً کسی سونے والے، بھول چوک کے نتیجہ میں کرنے والے کسی غلطی سے کرنے والے، کسی مجنون، جانور، ہواؤں کی حرکت، بادلوں یا سیلابوں کے آنے جانے کے نتیجہ میں ظاہر ہونے والے افعال واعمال۔ یہ وہ افعال واعمال ہیں جن کے بارے میں نہ تو اللہ نے حکم دیا ہے اور نہ ان اعمال کا کسی ایسے خطاب سے تعلق ہے جو کسی متعین حکم کا تقاضا کرتا ہو۔

لفظ '' اَلْبتَّة '' کی تحقیق

(۱) ہمارے بہت سے مشائخ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ لفظ '' اَلْبتَّة '' کا جب کہ وہ کلام کے درمیان آئے تو اس کا تلفظ ہمزہ قطعی کے ساتھ کرتے ہیں یہ ایک بہت بڑی عمومی غلطی ہے۔ اس طرح کے تلفظ کی اس کے علاوہ اور کوئی دلیل پیش نہیں کی جاتی کہ ہمارے متاخرین فقہاء کے ہاں اس کا استعمال اسی طرح سے ہوتا رہا ہے۔ حالانکہ یہ ایسی غلطی ہے جو نقل در نقل چلی آرہی ہے۔

'' اَلْبتَّة '' کا لفظ جب کلام کے درمیان میں آئے تو اس کا صحیح تلفظ ہمزہ وصل کے ساتھ ہے، جس طرح کے تمام وہ کلمات جن کے شروع میں الف لام ''اَل'' داخل ہوتا ہے مثلاً الرجل، المرأة، اَللیل، اَلنھار، القدیم، اَلجدید، اَلصیف اور اَلشتاء وغیرہ یہ کلمات جب کلام کے درمیان آئیں تو اُن کے ہمزہ کا تلفظ نہیں کیا جاتا، یعنی

ہمزہ لکھنے میں تو آتا ہے لیکن پڑھا نہیں جاتا۔

'' اَلْبَتَّةَ '' فعل '' بَتَّ يَبُتُّ ، بَتًّا وَبِتَاتًا '' کا مصدر ہے اس کے معنٰی ہیں کاٹنا، نافذ کرنا پختہ ارادہ کرنا، ٹکڑے ٹکڑے کرنا، کسی کو مشقت میں ڈالنا۔ ہمارے بہت سے متقدمین فقہاء وعلماء کی کتابوں میں یہ لفظ '' بَتَّةً '' نکرہ بغیر الف اور لام کے استعمال ہوا ہے۔ یہ لفظ نکرہ استعمال ہو یا معرفہ اس کے معنٰی میں کوئی فرق نہیں پڑتا دونوں صورتوں میں اس کے معنٰی پختہ ارادہ کرنا، ٹکڑے ٹکڑے کرنا کے آتے ہیں۔

اس لفظ کا درست تلفظ یہی ہے کہ اس کو معرفہ '' اَلْبَتَّةَ '' لکھا جائے، حدیث شریف میں بھی یہ لفظ البتۃ استعمال ہوا ہے۔ اور شارحین حدیث میں سے حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں '' اَلْبَتَّةَ '' کو ہمزہ وصل کے ساتھ نقل کیا ہے، لہذا یہ حدیث '' اَلْبَتَّةَ '' کے صحیح تلفظ کے بارے میں نص ہوگی۔ بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ خیبر میں سلیمان بن فیروز شیبانی کی سند سے یہ روایت موجود ہے: '' قال: سمعتُ ابن أبي أوفى رضي الله تعالىٰ عنهما يقول: أصابتنا مَجاعةٌ يوم خيبر، فإنَّ القُدورَ لتغلي ،قال: وبعضُها نَضِجَتْ ، فجاء منادى رسول الله ﷺ : لا تأكلوا من لحوم الحُمُر شيًا، وأهرِيقوها. قال ابن أبي أوفى: فتحدَّثنا أنه إنما نَهَى عنها لأنها لم تُخمَّس ، و قال بعضُهم : نَهَى عنه اَلْبَتَّة، لأنها تأكلُ العَذِرَة ''۔

سلیمان بن فیروز شیبانی فرماتے ہیں: کہ میں نے حضرت عبداللہ بن اَبی اَوفی سے سنا ہے وہ فرماتے ہیں: کہ غزوہ خیبر کے موقع پر ایک دن جب ہمیں بھوک نے ستایا ہوا تھا اور ہماری ہانڈیاں گدھے کے گوشت سے اُبل رہی تھیں اور بعض ہانڈیوں کا گوشت پک بھی چکا تھا، کہ اتنے میں رسول اللہ ﷺ کا منادی آ پہنچا اور کہنے لگا گدھوں کا گوشت مت کھاؤ اور ہانڈیاں اُنڈیل دو۔

حضرت عبداللہ ابن اَبی اَوفی فرماتے ہیں کہ پھر ہم میں سے بعض صحابہ کرام آپس میں یوں کہنے لگے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس گوشت سے اس لیے منع فرمایا ہے کہ ابھی تک غنیمت کے مال میں سے پانچواں حصہ ''خُمُس'' نہیں نکالا گیا تھا، اور بعض صحابہ کرام نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ نے اِس گوشت سے اس لیے منع فرمایا کہ گدھا نجاست کھاتا ہے۔ اس حدیث کے شرح بیان کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری، ۷: ۴۸۳ میں لکھتے ہیں لکھتے ہیں: قولهُ اَلْبَتَّةَ ، معناه القطع و ألفها ألفُ وَصل. لفظ اَلْبَتَّة کا معنٰی پختہ ارادہ کرنا، ٹکڑے ٹکڑے کرنا کے آتے ہیں، اور اس کا ہمزہ وصلی ہے۔ جبکہ علامہ کرمانی نے زور دے کر کہا کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ خلاف قیاس ''اَلْبَتَّةَ '' کا ہمزہ قطعی ہے۔ علامہ کرمانی کے علاوہ اہل لغت میں سے کسی نے بھی یہ بات نہیں کہی کہ اَلْبَتَّةَ کا ہمزہ قطعی ہے۔

جوہری کہتے ہیں: الانبات : الانقطاع، ورجلٌ منبتٌّ أی منقطعٌ به، اور لا افعلهُ بَتَّةً یا لاأفعلهُ اَلْبَتَّة اُس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کام کو یقیناً انجام دینا ہو اور اُس میں رجوع کرنے کی کوئی گنجائش نہ ہو۔ '' اَلْبَتَّةَ '' کی ۃ پر زبر

اِس کے باوجود ہر مکلّف انسان کو یہ آزادی ہے کہ اِن میں سے جس چیز کو چاہے اپنی بیوی کی طلاق، غلام کی آزادی یا حج کے وجوب کو غیرہ کسی عبادت کا سبب قرار دے دے۔ اِس سببیت کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ تعلیق اور شرط ہے۔ مثال کے طور پر شریعت نے کسی کے گھر میں داخل ہونے یا نہ ہونے کو کسی عورت کی طلاق یا غلام کی آزادی کا سبب قرار نہیں دیا لیکن اگر کوئی ان چیزوں کو سبب قرار دے تو وہ یقیناً ایسا کر سکتا ہے۔

شارع نے اِس باب میں ایک عام اجازت یہ دی ہے کہ ہر چیز کسی دوسری چیز کا سبب بن سکتی ہے، لیکن اس سبب بنانے کے طریقۂ کار کو مخصوص و محدود کر دیا ہے۔ یہ طریقۂ کار صرف شرط اور تعلیق کے ساتھ خاص ہے، ماقبل کی صورتحال میں دونوں چیزیں خاص تھیں جس چیز کو واجب قرار دیا جانا ممکن تھا اُس کو صرف مندوب تک محدود کر دیا گیا۔ اسی طرح جس طریقۂ کار کے ذریعہ کسی مندوب کو فرض قرار دیا جا سکتا ہے اِس کو بھی نذر اور منت تک محدود کر دیا۔ لہٰذا نذر کا یہ باب خاص ہے جب کہ اول الذکر صورتحال میں خاص اور عام دونوں پہلو پائے جاتے ہیں۔

جب یہ بات طے ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلّف کو چاہے وہ کوئی جاہل عامی ہی ہو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ بلاضرورت بھی شرعی احکام وجود میں لا سکتا ہے، تو حُکام عدالت کے لیے بطریق اولی اِس طرح کے احکام کو وجود میں لانے کی اجازت ہوگی اس لیے کہ اُن کا علم اور جلالت شان اِس کی متقاضی

مصدر ہونے کی وجہ سے ہے، اور میں نے الاِحکام کے متعدد نسخوں میں لفظ "البتة" ہمزہ وصل کے ساتھ دیکھا، واللہ اعلم۔

صحیح بخاری، کتاب الطلاق (باب فی الإغلاق والکُرهِ والسکران...) میں حضرت نافع کی روایت موجود ہے۔قال نافعٌ: طلّق رجلٌ امرأةَ اَلْبَتَّة إنْ خرجت، فقال ابن عمر: إن خرجَتْ فقد بُتَّتْ منه، وإن لم تخرج فليس بشيئٌ "۔ حضرت نافع نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے کہ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق بائن ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: کہ اگر عورت گھر سے نکلے تو اُسے طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور اگر نہ نکلی تو پھر کچھ بھی واقع نہیں ہوگا۔

حافظ ابن حجر فتح الباری ۹: ۳۹۲ میں اسی حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ " اَلْبَتَّةَ " پر نصب مصدر ہونے کی وجہ سے ہے۔ علامہ کرمانیؒ نے کہا ہے کہ " اَلْبَتَّةَ " کے ہمزہ کے بارے میں نحویوں کا کہنا ہے کہ خلاف قیاس یہ ہمزہ قطعی ہے۔ اور یہ دعویٰ " أنها تقال بالقطع نظرٌ " کہ البتۃ کا الف قطعی ہے قابل غور ہے۔ کیونکہ اہل لغت نے جو یہ کہا " البتّةُ : ألقطعُ " ہے، تو یہاں قطع سے مراد ہمزہ قطعی نہیں بلکہ اَلْبَتَّة کا مفہوم اور معنیٰ بیان کیا گیا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کو ہمزہ قطعی کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔

ہے کہ یہ اختیار اُن کو حاصل ہو، تاکہ وہ دشمنیوں کو ختم کر سکیں، فساد کو روک سکیں عداوت کو مٹا سکیں اور مقدمہ بازی کا خاتمہ کر سکیں۔ لہذا یہ دونوں باب وہ ہیں جو ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں، بلکہ مؤخر الذکر صورتحال میں یہ اختیار بطریق اولیٰ حاصل ہے جیسا کہ وضاحت ہو چکی (۱) ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام ائمہ مجتہدین اس بات پر اجماع کر چکے ہیں کہ اجتہادی معاملات میں اللہ تعالیٰ کا حکم وہی سمجھا جائے گا جو حاکم عدالت کے فیصلہ میں بتا دیا گیا ہے جیسا کہ پہلے گذار ہے، اور یہ کہ اب اس حکم پر عمل کرنا اور اس کی پیروی کرنا پوری اُمت پر واجب ہے اب ہر شخص کے لیے اس حکم کو توڑنا یا بدلنا حرام ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ چیز حاکم کے فیصلہ کے بعد ہی پیدا ہوئی ہے اس سے قبل نہیں تھی۔ اس لیے کہ حاکم عدالت کے فیصلہ سے قبل یہ واقعہ تمام اقوال، مخالفانہ آراء اور نقض و تردید کے لیے کھلا ہوا تھا، ہماری مراد کسی حکم کو وجود میں لانے سے صرف اتنی ہی تھی جو پوری طرح ہو گئی۔

---

(۱) علامہ قرافی کا یہ قول اور اُن کی دوسری رائے جو انہوں نے سوال نمبر چار کے ذیل میں کہی ہے درست نہیں ہے۔ کیونکہ گذشتہ صفحات میں ایسی کوئی بات نہیں کہی گئی جس کی طرف علامہ قرافی اشارہ کر کے کہہ رہے ہیں۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے اس کتاب کی تالیف کے وقت علامہ قرافی کے دل میں خیال پیدا ہوا ہوگا کہ اس بات کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، جبکہ حقیقتاً ایسا نہیں، اور ممکن ہے اس کتاب کی تالیف سے فراغت کے بعد اُن کو نظر ثانی کا موقع ہی نہ ملا ہو جس کی وجہ سے یہ بات لکھ دی گئی ہے۔ کیونکہ اگر نظر ثانی کر لیتے تو یقیناً اس کی ضرور اصلاح کر دیتے۔

جو علماء اپنی تحریروں اور املاء شدہ مسوادت پر پابندی سے نظر ثانی کرنے کے عادی نہیں ہوتے اُن سے بعض اوقات قلبی یکسوئی نہ ہونے اور فنِ تحریر میں برق رفتاری کی وجہ سے اُن کے تصانیف میں اغلاط موجود رہتی ہیں۔ حالانکہ وہ اپنے وقت کے بہت بڑے اور نامور علماء تھے اور خود اس طرح کی اغلاط سے سخت نفرت کرتے تھے۔ اور بعض دفعہ عدم توجہ کی وجہ سے اس طرح کے تسامحات اُن سے سرزد ہو جاتے ہیں جو قابل گرفت نہیں۔

حافظ ذہبی تذکرۃ الحفاظ ۴: ۱۳۴۶ - ۱۳۴۷، میں علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ تعالیٰ کے حالات زندگی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علامہ جمال الدین عبدالرحمن بن علی ابن جوزی بہت بڑے امام، حافظ، علامہ اور عراق کے نامور خطیب تھے اور بہت سے علوم پر اُن کی تصانیف موجود ہیں۔ لیکن اُن کتابوں میں بہت زیادہ غلطیاں پائی جاتی ہیں کیونکہ اُنکی عادت یہ تھی کہ ایک کتاب کی تصنیف سے فراغت کے بعد دوسری کتاب کی تصنیف میں مشغول ہو جاتے تھے۔ اور ممکن ہے علامہ قرافیؒ سے بھی اسی وجہ سے یہ غلطی سرزد ہوئی ہو۔

سوال:۳

حاکم اور مفتی کا دائرہ کار

آپ نے جو کچھ ذکر کیا ہے کیا اُس کی اور مثال بھی موجود ہے جو اُن قواعد کے علاوہ ہو جو آپ نے بتائے ہیں، ایسی مثال جس سے اِس بات کی مزید تائید اور وضاحت ہو سکے؟

جواب

اللہ تعالیٰ کے تعلق سے حاکم اور مفتی کی مثال ایسی ہے قرآن کریم میں ہے ﴿وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى﴾ (۱)، اللہ کے لیے تمام اعلیٰ صفات ثابت ہیں) جیسے کوئی قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) دو افراد کا تقرر کرے ان میں سے ایک تو وہ ہو جو اُس کے نائب کے طور فیصلہ کرے اور دوسرا وہ ہو جو اُس کے اور اُن لوگوں کے درمیان مترجم کے فرائض انجام دے جو اُس کی زبان نہیں سمجھتے (۲)۔

اب یہاں مترجم کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہی حروف اور الفاظ اختیار کرے جو حاکم عدالت کی زبان سے نکلیں ہوں اور بغیر کسی کمی بیشی اُن الفاظ کا مفہوم ٹھیک ٹھیک ادا کر دے، یہ حیثیت تو اُس مفتی کی ہے جس کی یہ ذمہ داری ہے کہ دلائل کا مکمل جائزہ لینے کے بعد اُن کی پوری پوری پیروی کرے اور لوگوں کو بغیر کمی بیشی کے اپنی اُس رائے سے باخبر کر دے جس تک وہ پہنچا ہے بشرطیکہ وہ خود مجتہد ہو۔ لیکن اگر مفتی مجتہد نہ ہو، بلکہ مقلد ہو جیسا کہ ہمارے زمانہ میں مفتی حضرات کی حالت ہے، تو پھر ایسا مفتی مجتہد کا نائب ہے جس کا کام یہ ہے کہ اپنے امام کی خصوصی اقوال فتویٰ پوچھنے والے کے سامنے جوں کا توں نقل کر دے۔ وہ گویا اپنے امام کی زبان اور اُس کے ارادوں کی ترجمان ہے۔

اِس کے برعکس وہ شخص جو فیصلہ کرنے میں حاکم اعلیٰ کا نائب ہے وہ بہت سے ایسے احکام وجود میں لا سکتا ہے جن کے ذریعہ لوگوں کو بعض معاملات کا پابند کیا جائے اور بعض معاملات میں سے

---

(۱) النحل: ۶۰۔

(۲) اس مسئلہ کی مزید تفصیل: الفروق، ۲: ۱۰۴-۱۰۶ میں "الفرق بین مسائل الخلاف قبل حکم الحاکم وبعدہ" کے عنوان اور ۴: ۵۳-۵۴ فرق نمبر: ۲۲۴ کے ذیل میں دیکھیے۔

پابندیاں ہٹائی جائیں، ظاہر ہے یہ وہ احکام ہوں گے جن کا کوئی فیصلہ اُس اصلی قاضی (چیف جسٹس) نے نہیں کیا بلکہ اِس طرح کے تمام معاملات اُس نے اپنے نائب ہی کو تفویض کر دیے ہیں یوں ایک اعتبار سے وہ اپنے تقرر کنندہ کا پیرو ہے اور دوسرے اعتبار سے اُس کا پیرو نہیں ہے وہ اِس اعتبار سے تو اپنے تقرر کنندہ کا پیرو ہے کہ اُس نے جو فرائض اُس کے ذمہ تفویض کیے تھے اُن کی بجا آوری اُس نے کر دی لیکن وہ اِس اعتبار سے اُس کا پیرو نہیں ہے کہ جو احکام یہ دے رہا ہے جن کے ذریعہ بعض افعال واعمال کو لازمی قرار دیا جا رہا ہے وہ احکام اِس واقعہ میں اصل تقرر کنندہ سے صادر نہیں ہوئے، بلکہ اِن احکام کی اصل یہ ذیلی حاکم خود ہی ہے۔

اللہ تعالیٰ کے حوالے سے حاکم عدالت کی یہی نوعیت ہے، کہ وہ اِس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے احکام کی بجا آوری کر رہا ہے کہ یہ معاملات اُس کے سپرد کر دیے گئے ہیں، اب یہ کام وہ اللہ تعالیٰ کی طے کردہ شرائط کے بموجب انجام دے رہا ہے اس کے ساتھ ساتھ یہ نئے احکام وجود میں بھی لا رہا ہے، اِس لیے کہ جن جن اجتہادی آرا کے بموجب یہ فیصلے کر رہا ہے اُن پر عملدرآمد اب لازمی ہے، حالانکہ اصل شریعت میں اِن متعین احکام پر عملدرآمد لازمی نہ تھا۔ یہاں یہ بات یاد رہے کہ اس ذیلی حاکم عدالت کی طرف سے احکام کو وجود میں لانے کا عمل اُن دلائل کی بنیاد پر نہیں ہوتا جن کی بنیاد پر کوئی فتویٰ جاری کیا جاتا ہے، اِس لیے کہ اُن دلائل کی رُو سے مختلف اقوال میں سے راجح قول کا اتباع لازمی ہے۔

جب کہ یہاں حاکم عدالت کو یہ اختیار ہے کہ وہ دو مساوی اقوال میں سے کسی ایک کی بنیاد پر کوئی فیصلہ دے دے اور ایسا کرتے وقت وہ نہ تو ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دے اور نہ دونوں اقوال کے دلائل سے واقفیت حاصل کرے، یہ ایک متفقہ اور اجماعی رائے ہے۔ حاکم عدالت اپنے فیصلہ کی اساس عدالتی ذرائع اور ثبوت پر رکھتا ہے (۱)، جبکہ مفتی ادِلّہ شرعیہ (یعنی قرآن کریم، سنت مطہرہ، اجماع اور قیاس وغیرہ) کی پیروی کرتا ہے (۲)۔ مفتی کے فتویٰ کی بنیاد عدالتی ذرائع وثبوت

---

(۱) قاموس اور اُس کی شرح ''تاج العروس'' میں ہے کہ ''الحُجَّة'' حا کے پیش کے ساتھ دلیل اور بُرہان کو کہا جاتا ہے اور اس کو حجت اس لیے کہا جاتا ہے کہ اُن کے ذریعے کسی کام کو کرنے کا ارادہ اور قصد کیا جاتا ہے اور ''الحُجَّة'' کی جمع ''حُجَجٌ'' اور حِجاجٌ آتی ہے۔

(۲) علامہ قرافیؒ نے ''الفروق'' ۱: ۱۲۸، فرق نمبر ۱۶ ادلہ شرعیہ کی تعداد بیس شمار کی ہے۔

نہیں بلکہ شرعی ادلہ یعنی کتاب وسنت وغیرہ ہوتی ہیں (۱)۔ حاکم عدالت کے فیصلہ کی بنیاد گواہی، اقرار اور ایسے ہی دیگر ذرائع ثبوت ہوتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے حوالے سے یہ مثال تھی حاکم اور مفتی کی۔ لیکن یہ بات واضح رہے کہ حاکم کو یہ اختیار نہیں کہ کوئی حکم محض اپنی پسند ناپسند یا خواہش نفس کی بنیاد پر وجود میں لائے، بلکہ یہ ضروری ہے کہ جس قول کی بنیاد پر وہ کوئی فیصلہ کر رہا ہے وہ قول کسی معتبر مجتہد امام کا ایسا قول ہو (۲) جس کی بنیاد کسی معتبر دلیل پر ہو، بالکل اسی طرح جس طرح ایک نائب قاضی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اصل قاضی کی نیابت میں اپنی خواہش اور مرضی کے مطابق من مانے فیصلے کرے۔

---

(۱) علامہ قرافیؒ نے "الفروق" ۱:۱۲۹، فرق نمبر ۱۷ میں دلائل وبراہین کی تعداد دس شمار کی ہے۔

(۲) یہ حکم ایسے حاکم کے لیے ہے جو مجتہد نہ ہو اور رہا وہ حاکم جو بذات خود مجتہد بھی ہو تو وہ اُسی دلیل کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہوگا جو دلیل اُس کے نزدیک راجح اور معتبر ہو، یہ رائے ہمارے شیخ ناجی ابو صالح رحمہ اللہ کی ہے۔

سوال-۴

مفتی، قاضی اور سربراہِ مملکت کے اختیارات

مفتی اور قاضی کے اختیارات کے درمیان تو فرق واضح ہو چکا ہے ان دونوں اور سربراہ مملکت کے اختیارات کے میں کیا فرق ہوگا؟

جواب

مفتی، قاضی اور سربراہ مملکت کے اختیارات میں وہی نسبت ہے جو کُل کی نسبت جز یا مُرکب کی نسبت اپنے بعض اجزاء کی طرف ہوتی ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے(۱)۔ کیونکہ سربراہ مملکت کے پاس فیصلہ کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے اور فتویٰ دینے کا بھی۔

اس کے علاوہ اُس کے پاس بہت سے ایسے اختیارات اور ذمہ داریاں ہوتی ہیں جن کا تعلق افتاء اور قضاء سے نہیں ہوتا۔ مثلاً افواج کی جمع وترتیب، دشمنوں سے جنگ کرنے کے لیے سامان حرب کا انتظام وانصرام، مختلف مدات کے ٹیکسوں وغیرہ کو جمع کرانا اور پھر اُس جمع شدہ رقم کو صحیح اور ضروری مصاف پر خرچ کرنا، ریاست کے مختلف مقامات پر حُکام اور نائبین کا تقرر، ریاست میں موجو شورش برپا کرنے والے باغیوں کا قلع قمع کرنا وغیرہ ایسے بہت سے امور ہیں جو صرف سربراہ مملکت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ہر سربراہ مملکت قاضی اور مفتی ہوتا ہے جبکہ قاضی اور مفتی پر سربراہ مملکت کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

رسول اللہ ﷺ کے ارشاد گرامی سے بھی ان امتیازات وکمالات کے بارے میں روشنی ملتی ہے آپ نے فرمایا: أقضاكم علي (۲) وأعلمُكم بالحلال و الحرام معاذُ بنُ جبل (۳)۔ تم میں سے سب سے زیادہ صحیح فیصلہ کرنے کی صلاحیت حضرت علی رضی اللہ عنہ میں اور حلال وحرام کے مسائل

---

(۱) جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ علامہ قرافی سے کچھ تسامحات سرزد ہوئی ہیں اُنہیں میں سے یہ مقام بھی ہے کیونکہ گذشتہ صفحات میں اس طرح کے کسی مسئلہ کا ذکر نہیں ہوا۔

منصب قضاء اور حضرت سیدنا علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ

(۲) رسول اللہ ﷺ کی جانب سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بہت بڑی تعریف وتوصیف ہے جس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے تزکیہ نفس

کوسب سے زیادہ بہتر انداز میں سمجھنے والے حضرت معاذ بن جبل ﷛ ہیں۔

کی شہادت بیان فرمائی جو کہ اُن کے لیے بہت ہی بڑا اعزاز ہے۔جس سے حضرت علی ﷛ کی فضیلت اور شرافت ثابت ہو رہی ہے کہ حضرت علیؓ حدود اللہ کے نفاذ، حقوق کی پاسداری وغیرہ عام معاملات میں سب سے زیادہ بہترین فیصلہ کرنے کی صلاحیت کے حامل تھے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فتح الباری'' باب مناقب أبي عبیدہ، ۷: ۹۳'' میں لکھتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے تمام اکابر صحابہ کرام کے بارے میں کسی نہ کسی کے بارے میں خصوصی و امتیازی وصف کا بیان فرمایا ہے۔مثلاً حضرت عثمان ﷛ کے لیے حیاء کے وصف اور حضرت علی ﷛ کے لیے قضاء کے وصف وغیرہ کا ذکر ہوا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ کو کم عمری ہی میں یمن کا قاضی بنا کر روانہ فرمایا تھا اور ساتھ ساتھ یہ بشارت بھی دی تھی کہ اللہ تعالیٰ اُن کو صحیح و درست راستہ دکھائیں گے اور حق و صداقت کی راہ پر ثابت رکھیں گے۔اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ کو صحیح فیصلہ کرنے کی تعلیم بھی دی تھی۔اور یہی وجہ ہے کہ اُمت اسلامیہ میں سے قضاء کے معاملات کو سب زیادہ بہتر انداز میں سمجھنے والے تھے۔

سنن ابوداؤد، ۳: ۳۰۱ میں ہے:

''عن علي علیه السلام قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى الیمن قاضیاً، فقلتُ: یارسول الله، ترسلني و أنا حدیثُ السنّ و لا عِلمَ لي بالقضاء؟ فقال: إنّ الله سیهدی قلبک، ویُثبّتُ لسانک، فإذا جَلَس بین یدیک الخصمان فلا تقضِینّ حتیٰ تَسمعَ من الآخرِ کما سمعت من الأول، فإنّه أحریٰ أن یتبین لک القضاء، قال: فما زلتُ قاضیاً، أو ما شککتُ في قضاءٍ بعدُ''۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے: کہ رسول اللہ ﷺ نے جب مجھے یمن کا قاضی بنا کر روانہ کرنا چاہا تو میں نے عرض کی یا رسول اللہ ﷺ میں تو ابھی کم عمر ہوں اور میں قضاء کے بارے میں کچھ نہیں جانتا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ تمہارے دل کی صحیح رہنمائی فرمائیں گے اور آپ کی زبان کو حق پر ثابت رکھیں گے۔اور یاد رکھو جب تمہارے سامنے مخاصم فریقین بیٹھ جائیں تو دونوں فریقین کی بات سُنے بغیر کبھی بھی فیصلہ نہ کرنا اس طرح کرنے سے آپ زیادہ بہتر و مناسب فیصلہ کرسکیں گے۔حضرت علیؓ فرماتے ہیں اس کے بعد سے جب تک میں قاضی رہا مجھے کبھی بھی صحیح فیصلہ کرنے میں کوئی دقت محسوس نہیں ہوئی۔

قاضی وکیع نے ''أخبار القضاۃ'' ۱: ۸۸ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور رشد ادبن اوسؓ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے: ''قال رسول الله ﷺ أقضی اُمّتي عليّ'' کہ میری امت میں سے حضرت علیؓ بہتر اور مناسب فیصلہ کرنے والے ہیں۔

حضرت علی مرتضی رضی اللہ عنہ کی خصوصیات:

عجلانی نے ''کشف الخفاء ۱: ۱۶۲، میں امام بغویؒ کے حوالے سے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی یہ روایت نقل کی ہے: کہ قضاء کے معاملے میں تمہارے لیے وہ شخص سب سے زیادہ مناسب ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے بذات خود قضاء کی تعلیم دی تھی اور ساتھ ساتھ حق وصداقت کے راستہ پر ثابت قدم رہنے کے لیے اُن کے حق میں دعاء بھی فرمائی تھی اور قضاء کے مسائل کے بارے میں حضرت علیؓ کی فضیلت اور حق شناسی کی شہادت دی ہے، ''حتی صار یُضرب به المثل فی حَلّ المعضلات و فکّ المغلقات، حتیٰ قیل فی کل مشکلة یستعصیٰ حَلُّها و یَصْعبُ کشفُ کُنهها: قَضِیَّةٌ و لا ابا حَسَنٍ لها '' یہاں تک کہ مشکل و پیچیدہ اور مبہم کلام کے حل کے حوالے سے حضرت علیؓ کا نام بطور ضرب المثل مشہور ہوگیا، اور یہ کہا جانے لگا کہ جس مقدمہ کا حل مشکل ہو یا کسی کلام کی حقیقت و کُنہہ کا انکشاف وادراک ناممکن نظر آ رہا ہو اور اُس کے حل سے بڑے بڑے نامور ماہرین عاجز آ چکے ہوں تو ایسے کلام کا حل صرف اور صرف اَبوالحسن حضرت علیؓ ہی پیش کر سکتے ہیں۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ جن پر صحیح و درست الہام بھی ہوتا تھا لیکن پھر بھی ہر ایسی مشکل اور پیچیدہ صورتحال سے پناہ مانگا کرتے تھے جس کے حل کرنے کے لیے حضرت علیؓ کی معاونت شامل نہ ہو، اور فرمایا کرتے تھے'' لو لا علیٌّ لَاهلکَ عمر ''اگر علیؓ نہ ہوتے تو عمرؓ ہلاک ہو جاتا۔ اور یہ بھی فرماتے تھے: ''أقضانا علیّ '' حضرت علیؓ ہم میں سے سب سے زیادہ بہترین قوت فیصلہ کے حامل ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود میں فرماتے ہیں: کنا نتحدّثُ أن أقضی أهل المدینة علیُّ بن أبی طالب، ہم اِس بات کا اکثر ذکر کیا کرتے تھے کہ اہل مدینہ میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے علیؓ بن ابی طالب ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے تھے: واللهِ لقد أُعطیَ علیٌّ بن أبی طالب تسعة أعشار العلم، وایم الله لقد شارککم فی العَشْرِ العاشر ، اللہ کی قسم حضرت علی بن ابی طالب کو علوم شرعیہ کا نوے فیصد حصہ عطاء کیا گیا تھا اور اللہ کی قسم وہ بقیہ دس فیصد حصہ میں بھی تمہارے شریک تھے۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرمایا کرتی تھیں: ''إنّهٗ لاَعلم الناسِ بالسُّنةِ '' حضرت علیؓ تمام لوگوں میں سے بہت بڑے عالم تھے۔ حضرت علیؓ نے ۱۳ سال کی عمر میں اسلام قبول کیا اور ۱۷ رمضان ۴۰ھ کو تریسٹھ ۶۳ سال کی عمر میں آپ کی وفات ہوئی۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی خصوصیات

(۳) اِس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کی زبردست تعریف وتوصیف بیان کی گئی ہے، ولهذ امر الناس بأخذ القرآن عنه لعلمهٖ بحلاله و حرامه یہی وجہ کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کو حکم دیا تھا کہ لوگ حضرت معاذ بن جبل سے قرآن کریم کی تعلیم حاصل کریں کیونکہ وہ حلال وحرام کے مسائل کو سب سے زیادہ بہتر انداز میں جاننے والے ہیں، بخاری ۷:۹۶، ۹: ۳۴، مسلم، ۱۶: ۱۷۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: ''قال رسول اللہ ﷺ خذوا القرآن من أربعة: من عبدِ الله بن مسعود، و معاذِ بن جبل و أُبَیّ بن کعب، وسالم مولی أبی حُذیفة'' رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: قرآن کریم کی تعلیم چار آدمیوں سے حاصل کرو: یعنی عبد اللہ بن مسعودؓ، معاذ بن جبلؓ، ابی بن کعبؓ اور سالم مولی ابی حُذیفہؓ۔

حضرت معاذ أبو عبد الرحمن ﷺ اٹھارہ سال کی عمر میں ۳ھ کو مدینہ منورہ میں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ ''خَلَّفَه رَسُولُ اللهِ ﷺ بمكة حين توجه إلى حُنَين'' رسول اللہ ﷺ جب مکہ مکرمہ سے حنین تشریف لیجارہے تھے اُس وقت حضرت معاذ بن جبلؓ آپ کے ساتھ سواری میں بیٹھے ہوئے تھے اور اہل مکہ کو فقہ اور سنت رسول اللہ کی تعلیم دے رہے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ اُن کو قرآن کریم پڑھا رہے تھے: طبقات ابن سعد۲: ۱۳۷، ۳۴۸۔

حضرت معاذ ﷺ سفید رنگ، روشن اُجلا ہوا خوبصورت چہرہ، نہایت سفید دانت، سُرمیلی آنکھوں والے حسین وجمیل نوجوان تھے۔ اپنے خاندان کے سب سے زیادہ حسین نوجوان تھے، دیکھنے اور سننے والوں کے دل ودماغ پر چھا جاتے تھے۔ الاصابۃ: ۳: ۴۲۷۔ ''مجمع الزوائد، کتاب العلم، باب أخذ کل علم عن أهله، ۱: ۱۳۵'' میں حافظ ھیثمی نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے:

''خطَب عُمرُ الناسَ بالجابيةِ وقال: يا أيها الناس من أراد أن يسأل عن القرآن فليأتِ أُبَيَّ بنَ کعب، مَنْ أراد انْ يسألَ الفرائضَ فليأتِ زيداً و مَنْ اراد انْ يسألَ عن الفقه فلْيأتِ معاذاً و من اراد المالَ فلْيأْ تِني''، حضرت عمر ﷺ نے جابیہ کے مقام پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: جو شخص قرآن کریم سیکھنا چاہے وہ ابی بن کعب کے پاس جائے اور جو فرائض کے بارے میں پوچھنا چاہے وہ زید سے سیکھے اور جو فقہ کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہو وہ معاذ کے پاس جائے۔ اور جس شخص کو مالی اُمور سے متعلق کچھ دریافت کرنا ہو تو وہ میرے پاس آئے، اللہ تعالیٰ نے مجھے والی، امیر ریاست اور تقسیم کرنے والا بنایا ہے، طبقات ابن سعد، ۲: ۳۴۸۔

امام ترمذی نے ''سنن ترمذی'' ۱۳: ۲۰۵، اور ابن حبان نے ''صحیح ابن حبان'' میں حضرت ابو ہریرہ کی سند سے یہ روایت نقل کی ہے: ''قال رسول اللہ ﷺ نعم الرجل معاذ بن جبل'' رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: معاذ بن جبلؓ بہت ہی اچھے اور نفیس آدمی ہیں۔

ابن سعد، طبقات ابن سعد ۲: ۳۴۷ میں حضرت محمد بن کعب قرظی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''یأتی معاذُ بن جبل یو م القیامة أمام العلماء برَتْوةٍ'' ۔ قیامت کے دن حضرت معاذؓ تمام علمائے کرام کی قیادت کررہے ہوں گے۔

. . . .

البرصان والعرجان ،ص: ۳۳۷-۳۳۸ میں حضرت جاحظ کا قول منقول ہے "کان معاذ اُمّة" کہ حضرت معاذؓ اپنی ذات میں ایک پوری اُمت تھے۔ اور شکل وصورت میں حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کے مشابہ تھے، سلف میں ان سے زیادہ کوئی شخص حسین وجمیل نہ تھا، حضرت معاذؓ اور سہل بن حنیف سے زیادہ نرم ونازک بدن والا کوئی شخص نہ تھا۔ حضرت معاذؓ کی ٹانگ میں کسی قدر لنگ تھا چنانچہ جب وہ نماز ادا کرتے تو ایک پاؤں سامنے کی جانب پھیلا دیتے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذؓ کو جس وقت یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو حضرت معاذؓ نے یمن پہنچنے کے بعد اہل یمن سے کہا:

"لاترَوْنی أصنعُ شیئًا إلاَّ صنعتم مثلهٗ" جو کچھ بھی تم مجھے کرتے دیکھوتم بھی اسی طرح کرنا چنانچہ جب اہل یمن نے حضرت معاذؓ کے ساتھ نماز ادا کی تو تمام لوگوں نے اپنے اپنے پاؤں سامنے کی جانب پھیلا دیے۔ نماز سے فراغت کے بعد حضرت معاذؓ نے اہل یمن سے مخاطب ہو کر فرمایا: میں نے معذوری کی وجہ سے اپنا پاؤں سامنے کی جانب پھیلایا تم لوگ ایسا نہ کیا کرو۔

حضرت معاذ کی معذوری والی بات اگر درست ہے؟ جس کی مجھے تحقیق نہیں، تو حضرت معاذؓ کے قیامت کے دن علماء سے ایک قدم آگے ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ لنگ کے باوجود وہ علماء سے ایک درجہ آگے ہوں گے۔ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے حضرت معاذؓ کے لیے بہت بڑے تعریفی کلمات ہیں۔

حضرت معاذ بلند اور زوردار آواز کے مالک تھے، لوگوں کے دل ان کی محبت سے مسحور ہو جاتے تھے۔

حضرت عمرو بن میمونؒ فرماتے ہیں: "قدِمَ علینا معاذٌ الیمن رسولُ رسولِ الله، من السَّحر رافعاً صوته بالتکبیر" یعنی حضرت معاذ بن جبلؓ جب یمن میں رسول اللہ ﷺ کے قاصد ونمائندہ کی حیثیت سے سحری کے وقت باآواز بلند تکبیر کہتے ہوئے تشریف لائے تو وہ بہت زوردار آواز والے تھے، حضرت معاذ کو مجھ سے محبت ہوگئی تھی۔ یہ واقعہ حافظ ابن حجر نے اوزاعی اور عمرو بن میمونؒ کی سند سے "تہذیب التھذیب" ۸: ۱۰۹-۱۱۰ میں حضرت عمرو بن میمونؒ کے حالات زندگی کے ضمن میں نقل کیا ہے۔

۱۰ھ میں حضرت معاذؓ کو اسلام قبول کیے ابھی سات سال ہی ہوئے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو یمن کے شہر جند کا گورنر، قاضی اور معلم بنا کر روانہ فرمایا، تاکہ وہ وہاں کے لوگوں کو قرآن کریم اور شریعت اسلامیہ کی تعلیمات سے روشناس کرائیں۔ اس وقت آپ نے حضرت معاذؓ سے پوچھا کہ جب تمہارے سامنے کوئی معاملہ پیش ہوگا تو کس طرح فیصلہ کرو گے؟ حضرت معاذؓ نے آپ ﷺ کو جو جواب دیا تھا وہ انکی کم عمری کے باوجود اُن کی بے مثال ذہانت و فطانت، ذکاوت اور اسرار وغوامض کی تہ تک پہنچنے کی صلاحیت کا آئینہ دار تھا۔

سنن ابو داؤد، ۳: ۳۰۳، سنن الترمذی، ۶: ۶۸، دارمی ص: ۳۴، طبقات ابن سعد، ۲: ۳۴۷، قاضی وکیع کی ''اخبار القضاۃ'' ۱: ۹۸، اور ہیثمی کی ''مجمع الزوائد'' ۹: ۲۲ میں ہے:

''عن معاذ قال: لما بعثنی رسول اللہ ﷺ إلی الیمن قال: کیف تقضی إن عرض لک قضاء؟ قلتُ: أقضی بکتاب اللہ، قال: فإن لم تجد فی کتاب اللہ؟ قلتُ: أقضی بسنة رسول اللہ. قال: فإن لم تجد فی سنة رسول اللہ؟ قلتُ أجتهد برأیی و لا آلو- ای لا أقصّر - قال: فضرب رسول اللہ صدری وقال: الحمدُ للہ الذی وفّق رسولَ رسولِ اللہ لما یرضی رسول اللہ''۔

حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو (قاضی و حاکم بنا کر) یمن بھیجا تو ان سے (بطور امتحان کے) پوچھا کہ جب تمہارے سامنے کوئی قضیہ پیش ہوگا تو تم کس طرح فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے کہا کہ ''میں کتاب اللہ کے موافق فیصلہ کروں گا''، آپ نے فرمایا ''اگر تمہیں وہ مسئلہ (صراحۃً) کتاب اللہ میں نہ ملا؟'' انہوں نے کہا'' پھر میں سنت رسول اللہ ﷺ کے موافق فیصلہ کروں گا''، آپ نے فرمایا ''اگر تمہیں وہ مسئلہ سنت رسول اللہ ﷺ میں بھی نہ ملا؟'' حضرت معاذؓ نے کہا ''پھر میں اپنی عقل سے اجتہاد کروں گا اور (اپنے اجتہاد و حقیقت رسی میں) کوتاہی نہیں کروں گا'' حضرت معاذؓ فرماتے ہیں آنحضرت نے (یہ سن کر) اپنا دست مبارک میرے سینے پر مارتے ہوئے فرمایا تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جس نے رسولِ خدا کے قاصد کو اس چیز کی توفیق عطا کی جس سے اس کا رسول راضی ہو۔

رسول اللہ ﷺ کے ہاں حضرت معاذؓ کی کتنی تعظیم و تکریم تھی؟ اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ حضرت معاذؓ یمن روانہ ہو رہے تھے تو رسول اللہ ﷺ بنفسِ نفیس ان کو الوداع کرنے کے لیے مدینہ طیبہ سے باہر تشریف لے گئے اس دوران حضرت معاذؓ سوار تھے اور آپ پیادہ حضرت معاذؓ کو نصیحتیں فرماتے ہوئے جا رہے تھے، اور جب تک آپ کے نصیحتی کلمات مکمل نہ ہوئے آپ مسلسل پیدل چلتے رہے۔ منجملہ ان نصیحتوں میں سے ایک اہم نصیحت یہ بھی تھی آپ نے فرمایا:

''ایاک و التنعُّم، فإن عباد اللہ لیسوا بالمُتنعّمین'' عیش و عشرت کی زندگی بسر کرنے سے اجتناب کرنا اللہ تعالیٰ کے بندے عیش و سرور کی زندگی بسر کرنے والے نہیں ہوتے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ابتدائی زمانہ خلافت تک حضرت معاذؓ یمن ہی میں مقیم رہے اس کے بعد مدینہ طیبہ واپس تشریف لے آئے تو دوبارہ یہاں افتاء اور فقہ کی تعلیم و تربیت میں مشغول ہو گئے، جس طرح رسول اللہ ﷺ کی حیات طیبہ میں یہ خدمات انجام دیا کرتے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ خلافت میں جب شام فتح ہوا تو حضرت معاذؓ حضرت عمر فاروقؓ کے شدید اصرار اور منع کرنے کے باوجود شام تشریف لے گئے۔ حضرت معاذؓ کے شام چلے

جانے کے بعد حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے:

''لقد أخلّ خروج معاذ بالمدينة وأهلها في الفقه، وما كان يفتيهم به''

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے شام ہجرت کر جانے کی وجہ سے اہل مدینہ اور وہ لوگ جو ان سے افتاء کی ذریعے رہنمائی لیا کرتے تھے وہ سب کے سب محتاج ہو گئے ہیں۔

حضرت عمرؓ فرماتے تھے کہ میں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے بار بار اس موضوع پر گفتگو کی کہ حضرت معاذؓ کو شام جانے سے باز رکھا جائے کیونکہ اہل مدینہ کو ان کی شدید ضرورت ہے۔ لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ نے یہ فرماتے ہوئے انکار کر دیا کہ: ایک شخص اللہ تعالیٰ کے راستہ میں شہادت کا طالب و متمنی ہے میں اس کو کیونکر روک سکتا ہوں؟

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں میں عرض کیا:

''والله إنّ الرجل ليُرزقُ الشهادة وهو على فِراشه في بيته عظيم الغِنَى عن مِصْرِه''

اللہ کی قسم! اللہ تعالیٰ اس شخص کو بھی شہادت کی فضیلت سے سرفراز فرمائیں گے جو اپنے بستر پر ہو، لیکن اپنے وطن سے زبردست مستغنی ہو و بے نیاز ہو۔

حضرت عمر فرمایا کرتے تھے: ''عجزت النساءُ أن يلدْنَ مثل مُعاذِبن جبل لولا معاذٌ لهلكَ عمر''

عورتیں حضرت معاذ جیسا خوبصورت و باکمال اور باصلاحیت فرد جننے سے بانجھ ہو چکی ہیں اور اگر حضرت معاذ نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ فرمایا کرتے تھے:

''حدّثونا عن العاقِلَين العالِمَين، فيقالُ من هما؟ فيقول: معاذ بن جبلٍ وأبو الدرداءِ''

دو عقلمند آدمیوں سے احادیث نقل کیا کرو، پوچھا جاتا وہ دو آدمی کون ہیں؟ تو فرماتے حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت ابو درداء رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی عمر ابھی تینتیس ۳۳ سال ہی تھی کہ ۱۸ھ میں آپ کی شہادت طاعون عمواس کی وجہ ہوئی، آپ کی تدفین اردن کے شہر بیسان غور شرقی میں عمل لائی گئی۔ آج تک آپ کا مزار مرجع خلائق بنا ہوا ہے۔

علامہ قرافی نے حضرت علیؓ اور معاذ بن جبل کی فضیلت و منقبت کے بارے میں جو حدیث نقل ہے وہ ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

حدیث: ''عن أنس بن مالك قال: قال: رسول الله ﷺ: أرحمُ أُمّتي بأمّتي أبو بكر، وأشدُّ هُمْ في دينِ اللهِ عمرُ، وَأصْدَقهم حياءً عثمان، وَاقضاهم عليُّ بن أبي طالب، وأقرؤهم

رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکر صدیق کی خلافت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: ''مُرُوا ابابکر يُصَلّي بالناس'' (۱)۔ لوگو! حضرت ابوبکرؓ کو حکم دو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔

علماء کا کہنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس کے منتظر تھے حضرت ابوبکر صدیق ؓ کی امامت وخلافت کے بارے میں صراحۃً وحی نازل ہو جو کہ نازل نہیں ہوئی۔ حضرت ابوبکرؓ کو نماز میں نائب بنانے کے بارے

لكتاب الله أُبَيُّ بن كعب، وأعلمُهم بالحلال و الحرام معاذ بنُ جبل، وَأفرضهم زيدُ بن ثابت ألا وإنَّ لكلِّ أُمّةٍ امِيْنًا، وَأَمِيْنُ هذه الأمّة أبو عبيدة بن الجراح''۔

حضرت انس ؓ سے مروی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میری اُمت میں سے حضرت ابوبکرؓ سب سے زیادہ مہربان ہیں، میری اُمت میں سے اللہ کے دین کے معاملے میں سب سے زیادہ سخت حضرت عمرؓ ہیں، (یعنی سختی اور مضبوطی کے ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دیتے ہیں)۔ اور میری امت میں سے سب زیادہ سچے حیادار حضرت عثمانؓ ہیں، میری اُمت میں سے فرائض کا علم سب سے زیادہ بہتر انداز میں جاننے والے حضرت زید بن ثابتؓ ہیں، اور میری امت میں سے سب سے زیادہ تجوید وقرأت کے ماہر حضرت اُبی بن کعب ہیں، اور حلال وحرام کے مسائل کو سب سے زیادہ بہتر انداز میں جاننے والے حضرت معاذ بن جبلؓ ہیں اور ہر اُمت کا ایک امین ہوتا ہے میری اُمت کے امین حضرت ابوعبیدہ بن جراح ہیں۔

تفصیل کے لیے دیکھئے:

مسند احمد بن حنبل، ۳: ۱۸۳، ۲۸۱، سنن الترمذی، ۱۳: ۲۰۳، سنن ابن ماجہ، ۱: ۵۵، مستدرک حاکم، ۳: ۴۲۲، فتح الباری، ۷: ۹۵،۳۷، کشف الخفاء (عجلونی) ۱: ۱۰۹، مناوی کی ''فیض القدیر''، ۱: ۴۶۰، سخاوی کی 'المقاصد الحسنۃ' ص: ۴۷-۴۸۔ اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں: حدیث حسن صحیح، ابن حبان، امام حاکم اور امام ذہبی نے بھی اس کو صحیح قرار دیتے ہوئے فرمایا: '' صحيح على شرط الشيخين '' یعنی یہ حدیث امام بخاری اور امام مسلم کی شرائط کے مطابق ہے، ابن حبان نے بھی اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

حضرت ابوبکر صدیق ؓ کی خصوصیات

(۱) رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد گرامی سے حضرت ابوبکر کی خلافت وامامت کی لیے اشارہ ملتا ہے، اور صحیح بخاری، ۷: ۱۲، ۱۳: ۱۸۰، ۲۸ میں موجود اس روایت سے بھی اس موقف کو تقویت ملتی ہے: ''عن محمد بن جُبير بن مُطعم، عن أبيه قال: أتت النبيﷺ امرأةٌ من الانصار، فكلّمته في شيءٍ، فأمرها أن تَرْجعَ اليه، قالت: يا رسول الله، أرأيتَ إنْ جئتُ ولم أجدكَ؟ كأنها تعني الموت: قال: إن لم تجديني فأتي أبابكرٍ''۔

میں رسول اللہ ﷺ کو الہام ہوا تھا۔ اس معاملہ میں مصلحت کا تقاضا بھی یہی تھا کہ صراحۃً حکم دینے کے بجائے حضرت ابوبکرؓ کی امامت کے بارے میں اشارۃً آپ ﷺ کے ذہن میں یہ بات ڈال دی جائے اور ذات باری تعالیٰ کے ادب کا بھی یہی تقاضہ تھا کہ صراحت نہ کی جائے۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کو امت کی امامت وخلافت کا یہ شرف حاصل ہوگیا اور امت کی مصلحت بھی اس طرح کے فیصلہ میں پوشیدہ تھی۔

حضرت جبیر بن مطعمؓ فرماتے ہیں ایک دن رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی اور اس نے اپنے کسی معاملہ کے بارے میں آپ سے گفتگو کی تو آپ نے اس عورت سے فرمایا تم کسی دوسرے دن ہمارے پاس آنا۔ (تاکہ اطمینان وسکون کے ساتھ تمہارے مسئلہ کے بارے میں غور کیا جاسکے)۔ اس عورت نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ! اگر میں آئی اور آپ موجود نہ ہوئے تو پھر میں کس سے بات کروں گی؟ راوی کہتے ہیں کہ اس طرح کہنے سے عورت کا مقصد آپ کے انتقال کی طرف اشارہ کرنا تھا، آپ نے فرمایا: اگر تم آؤ اور میں موجود نہ ہوا تو ابوبکرؓ کے پاس چلی جانا۔

حدیث ''مُروا ابابکر یُصَلِّ بالناس'' کی تفصیل کے لیے دیکھئے: صحیح بخاری، ۲: ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۷۰، ۶: ۲۹۹، ۱۳: ۲۳۵، صحیح مسلم، ۴: ۱۴۰، ۱۴۴، سنن النسائی، ۴: ۹۹، سنن ابن ماجہ، ا: ۳۸۹، ۳۹۱۔ قولہ: ''یُصَلِّی بالناس'' بعض روایات میں اسی طرح کے کلمات ہیں کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں اور اکثر روایات میں: ''فَلْیُصلِّ بالناس'' کے الفاظ ہیں جبکہ بعض روایات میں ''مُروا ابابکر یُصَلِّ بالناس'' کے الفاظ بھی ملتے ہیں۔

علامہ قرافیؒ نے ان دونوں روایات ''أقضاکم علی، وأعلمُکم بالحلال و الحرام معاذ بنُ جبل، اور ''مُروا ابابکر یُصَلِّ بالناس'' کو یہاں اس لیے ذکر کیا ہے، تاکہ ان امتیازات اور اوصاف بیان کیا جاسکے جن کی وجہ سے ان حضرات کو دوسرے حضرات صحابہ کرام پر فضیلت حاصل تھی۔

حکومتی مناصب کے لیے اہلیت:

علامہ قرافی ''الفروق'' ۲: ۱۴۵، فرق نمبر: ۹۱، ۱۹۷، فرق نمبر: ۱۹۶ اور ۲۲۷ فرق نمبر: ۳: ۱۱۳ میں کئی مقامات پر زیر بحث لائے چنانچہ وہ لکھتے ہیں: یہ بات ذہن میں رہے کہ امور ریاست میں اسی شخص کو ترجیح دیجانی ضروری ہے جو اس ذمہ داری کو کما حقہ ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اسی طرح جنگی مہمات کی کمان اسی شخص کو سونپی جانی چاہیے جو افواج کی جمع وترتیب ان کی تربیت کا تجربہ رکھتا ہو اور اس کے علاوہ وہ دشمنوں پر اپنا رعب ودبدبہ بھی قائم رکھ سکتا ہو۔

اسی طرح قضاء کے معاملات میں اسی شخص کو تفویض کیے جائیں گے جو احکام شرعیہ کا ماہر ہو، مخالف فریقین کے طرز استدلال کے بارے میں اچھی طرح فہم وفراست رکھتا ہو۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: ''اقضاکم علی'' کا بھی یہی مطلب ہے کہ وہ متحارب فریقین کے دھوکہ دینے کے انداز اور طرز استدلال کے بارے میں خوب واقفیت رکھتے ہیں۔

رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل کے لیے "واعلمُکم بالحلال و الحرام معاذ بنُ جبل" کے کلمات اس لیے ارشاد فرمائے، کیونکہ حضرت معاذ حلال وحرام کے مسائل کو سب سے زیادہ اچھے طریقے سے جانتے تھے لہذا حلال وحرام کے مسائل میں سب سے بہتر انداز میں فیصلہ کرنے والے بھی وہی ہوں گے۔

رہا مطلق قضاء کا معاملہ تو یہ ظاہر ہے کہ اس کے لیے فریقین کے بحث مباحثہ اور طرز استدلال سے واقفیت رکھنا انتہائی ضروری ہے، بعض اوقات ایک آدمی حلال وحرام کے مسائل سے بخوبی واقفیت رکھتا ہے لیکن کسی دوسرے میں معاملہ میں شبہ کی وجہ سے وہ دھوکہ کھا سکتا ہے۔ منصب قضاء کے لیے اس طرح کی فہم وفراست کا ہونا ضروری ہے۔ ارسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

قال علیہ الصلوٰۃ والسلام :إنما أنا بشرٌ و إنکم تختصمون إلیَّ و لعلَّ بعضکُمْ أن یکون ألحن بحُجَّتہ من بعض؟ فمن قضَیْتُ لہ بشیء من حق أخیہ فلا یأخذہ إنّما أقتطع لہُ قطعةً من النّار۔

میں ایک انسان ہوں اور تم میرے پاس اپنے مقدمے لاتے ہو اس میں ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص اپنے معاملہ کو زیادہ رنگ آمیزی کے ساتھ پیش کرے اور میں اسی سے مطمئن ہوکر اس کے حق میں فیصلہ دے دوں تو یاد رکھو کہ حقیقت حال تو صاحب معاملہ ہی کو معلوم ہوتی ہے اگر حقیقت میں وہ اس کا حق نہیں تو اسے نہیں لینا چاہئے کیونکہ میں اس صورت میں اس کو جو کچھ دوں گا وہ اس کا حق نہیں ہوگا بلکہ وہ جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا ہوگا۔

بعض دفعہ فضیلت کے اسباب باہم متعارض ہوتے ہیں تو اس صورت میں وہ شخص سب سے زیادہ افضل ہوگا جس کی شخصیت میں اسباب فضیلت دوسروں کی بہ نسبت زیادہ ہوں گے۔ اور کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ مفضول میں کوئی ایسی صفت پائی جاتی ہے جو افضل یعنی فاضل میں نہیں پائی جاتی تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ فاضل کی افضیلت وعظمت میں اس کی وجہ سے کوئی نقص واقع ہوجائے گا۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"واقضاھم علیُّ بن أبی طالب، واقرؤھم لکتاب اللہ أُبَیُّ بن کعب، وأعلمُھم بالحلال و الحرام معاذُ بنُ جبل، وأفرضھم زیدُ بن ثابت ألا وإنَّ لکلِّ أمّةٍ أمینًا، وأمینُ ھذہ الأمّة أبو عبیدة بن الجراح"۔

ان تمام خصوصی صفات کے باوجود حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں، اور علم فرائض اور علم تجوید وقرأت میں مہارت تامہ کے باوجود حضرت علیؓ کو حضرت أبی بن کعبؓ اور زید بن ثابت پر فضیلت حاصل ہے۔ اس کے سوا اس کی اور کوئی وجہ نہیں کہ مفضول کو بسا اوقات ایسا کوئی امتیازی وصف نصیب ہوجاتا ہے جو فاضل کو حاصل نہیں ہوتا۔ اور علی الاطلاق فضیلت اور کسی امتیازی صفت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مفضول میں کسی ایسی صفت کا پایا جانا ممکن ہے جو فاضل میں موجود نہ، مگر اس کے باوجود جو عمومی فضیلت اور مجموعی طور پر جو امتیازات فاضل کو حاصل ہیں وہ مفضول کو حاصل نہیں ہوتے۔

علماء کا یہ بھی کہنا ہے کہ جب حضرت معاذ حلال وحرام کے مسائل کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے جس کا واضح نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ تمام صحابہ کرام میں سے بہترین قاضی ہوئے تو پھر رسول اللہ ﷺ کے ارشاد "أقضاکم علي" کا کیا مطلب ہے؟

علماء نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ قضاء کے لیے خصوصی ذہانت وزکاوت اور فریقین کے طرز استدلال سے آگاہی اور بحث ومباحثہ کے انداز کو سمجھنا ضروری ہے۔ بعض دفعہ انسان حلال وحرام کے مسائل سے تو بخوبی واقف ہوتا ہے، لیکن فریقین مقدمہ کی چالوں اور دھوکہ دہی سے بچنے کی مہارت نہیں ہوتی جس کی وجہ سے فریقین کے دلائل کی حقیقت تک رسائی مشکل ہو جاتی ہے (۱)۔

حضرت علی مرتضی رضی اللہ عنہ کے حیرت انگیز عدالتی فیصلے

(۱) قضاء کے حوالے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ذکاوت وفطانت کے بہت زیادہ واقعات کا تذکرہ ملتا ہے۔ اس طرح کے کئی واقعات متقی ہندی نے "کنز العمال" ۳: ۱۷۸-۱۸۰، مطبوعہ ہند ۱۳۱۳ھ، ۵: ۴۹۳-۵۰۳، مطبوعہ ہند ۱۳۷۴ھ، ۵: ۸۲۵-۸۴۲ مطبوعہ حلب، ۱۳۹۹ھ، میں خلافت وامارت اور اقضیہ کے باب کے ذیل میں نقل کیے ہیں۔ اس کے علاوہ محب طبری کی "الریاض النضرة في مناقب العشرة" ۴: ۱۶۷-۱۷۰، شیخ ابن قیم الجوزیہ نے "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" میں بھی کچھ واقعات ذکر کیے ہیں۔ جن میں سے چند واقعات پیش خدمت ہیں۔ (از مترجم)

علامہ ابن قیم الجوزیہ نے "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" ص: ۵۹، میں درج ذیل مفصل واقعہ ذکر کیا ہے، ان کے علاوہ ابن ابی شیبہؒ نے "المصنف" میں اور علامہ زیلعی نے "نصب الراية" ۴: ۳۵۵ میں بھی اس واقعہ کا خلاصہ نقل کیا ہے۔

۱- ایک نوجوان نے چند افراد کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس شکایت کی کہ یہ لوگ میرے والد کے شریک سفر تھے یہ لوگ واپس آ گئے ہیں جب کہ میرے والد واپس نہیں آئے۔ میں نے ان سے اپنے والد کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ فوت ہو گئے ہیں، میں نے ان سے اپنے والد کے مال ودولت اور دیگر سامان کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ تمہارے والد نے کچھ بھی نہیں چھوڑا، حالانکہ میرے والد کے پاس بہت زیادہ مال ودولت تھی۔ میں نے قاضی شریح کے ہاں مقدمہ کیا تو قاضی شریح نے ان سب سے حلف لے کر ان کو بری کر دیا۔

حضرت علیؓ نے پولیس کے ذریعے ان سب کو گرفتار کروایا اور ان میں سے ہر ایک آدمی پر دو نگران مقرر کر دیے اور ان کو حکم دیا کہ ان میں سے کوئی بھی آدمی ایک دوسرے کے قریب نہ ہونے پائے اور نہ کوئی کسی سے بات کرے۔ حضرت علیؓ نے اپنے پرسنل سیکرٹری کو طلب کیا اور ان ملزمان میں سے ایک ایک آدمی کو الگ الگ بلایا۔ حضرت علیؓ نے ان سے درج ذیل سوالات کیے:

اس جوان کے بارے میں بتائیے کہ کس دن وہ آپ کے ساتھ روانہ ہوا؟

کن کن مقامات پر تم نے قیام کیا؟

تمہارا سفر کس مقصد کے لیے تھا؟ اس شخص کی موت کس وجہ سے واقعہ ہوئی؟

اس کے مال کا کیا بنا؟ اس کو غسل اور کفن کس شخص نے دیا؟

اس کی نماز جنازہ کس نے پڑھائی؟ اور اسے کس مقام پر دفن کیا گیا؟ وغیرہ۔

کاتب ان تمام سوالات کو جوابات کے ساتھ لکھتا جا رہا تھا۔ اس کے بعد حضرت علیؓ نے با آواز بلند اللہ اکبر کہا اور ملزموں کو کچھ اندازہ نہ ہو سکا وہ یہ سمجھے کہ ان کے ساتھی نے حقیقت حال سے آگاہ کر دیا۔

اس کے بعد دوسرے ملزم کو بلایا اور پہلے ملزم کو الگ دور بٹھا دیا اور دوسرے آدمی سے بھی وہی سوالات کیے گئے بعد دیگر تمام ملزمان کو بلا کر ہر ایک سے ایک ہی طرح کے سوالات کیے گئے اور ان میں سے ہر ایک نے دوسرے سے مختلف جوابات دیے۔ پھر آخر میں پہلے آدمی کو بلا کر کہا اے اللہ کے دشمن'' میں تیرے دوسرے ساتھیوں کے بیان سے تیرے جھوٹ اور فراڈ سے بخوبی آگاہ ہو گیا ہوں اور اب تجھے صرف سچائی ہی سزا سے بچا سکتی ہے۔ اس کے بعد اس کو جیل میں بند کر دیا۔

آپ نے اپنے حاضرین مجلس کے ساتھ با آواز بلند اللہ اکبر کہا۔ جب بقیہ ملزمان نے یہ منظر دیکھا تو انہیں یقین ہو گیا کہ ان کے ساتھی نے حقیقت حال بیان کر دی۔ اس کے بعد دوسرے ملزم کو بلا کر اسی طرح دھمکی آمیز لہجہ میں گفتگو کی تو اس نے کہا: اللہ کی قسم اے امیر المؤمنین میں اپنے ساتھیوں کی حرکت کی وجہ سے مجبور تھا۔

اس کے بعد بقیہ ملزمان کو بلایا گیا ان سب نے صحیح صورتحال سے آگاہ کرتے ہوئے قتل کے جرم کا اقرار کیا۔ اس کے بعد پہلے شخص کو جیل سے بلوا کر کہا کہ تیرے تمام ساتھیوں نے جرم کا اقرار کر لیا ہے اب تجھے سچائی کے علاوہ اور کوئی چیز بھی سزا سے نہیں بچا سکتی، چنانچہ اس نے بھی اپنے ساتھیوں کے ساتھ شریک جرم کا اقرار کر لیا۔ حضرت علیؓ نے ان سے مال کا تاوان وصول کرنے کے علاوہ تمام مجرمین کو قصاصاً قتل کرا دیا۔

قاضی علاء الدین طرابلسی حنفی نے بھی **معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الأحکام** ص: ۱۶۷، میں یہی واقعہ نقل کیا ہے۔ ان کے علاوہ فیروز آبادی کی'' **القاموس** '' اور اس کی شرح'' **تاج العروس** '' ۵: ۳۹۶ میں مادہ'' **شرع** '' کے ذیل میں اختصار کے ساتھ یہ واقعہ موجود ہے۔

اس روایت میں قاضی شریح کا ان ملزمان سے حلف لینے اور اس پر اعتماد کر کے ان کو چھوڑ دینے پر حضرت

علیؓ کی تنقید کا مصداق یہ ضرب المثل ہے ''إنّ أهون السّقي التشريعُ'' یعنی پانی پلانے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ اونٹوں کو گھاٹ پر لا کر پانی پلایا جائے ''التشریع'' کہتے ہیں اونٹوں کو نہر یا دریا وغیرہ کے کنارے پانی پلانے کی جگہ پر لانا تاکہ ڈول سے پانی کھینچنے اور حوض وغیرہ سے پانی پلانے کی زحمت سے بچا جا سکے۔ اہل عرب کے ہاں اس ضرب المثل کا مصداق یہ لیا جاتا ہے کہ یہ ضرب المثل اس شخص کے بارے میں استعمال ہوتی ہے جو سہل اور آسان طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے مشکل اور پیچیدہ طریقہ کار کو چھوڑ دے۔

۲- علامہ ابن قیمؒ محولہ کتاب ص: ۵۰، میں نقل کرتے ہیں:

ایک آدمی نے دوسرے شخص کو ایک ہزار دینار دے کر وصیت کی کہ ان میں سے جتنے دینار تمہیں پسند ہوں اُن کو صدقہ کر دو اس نے اُن میں سے سو دینار صدقہ کر دیے اور باقی نو سو دینار اپنے پاس رکھ لیے۔

یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس مقدمہ لے کر پیش ہوئے، تو مدّعی نے کہا کہ نصف یعنی پانچ سو دینار یہ رکھ لے اور بقیہ پانچ سو دینار مجھے واپس کر دے، حضرت علیؓ نے فرمایا: میں تمہارے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرتا ہوں، مدّعی علیہ نے کہا کہ اس شخص نے مجھ سے کہا کہ جتنے دینار تمہیں پسند ہوں اُن کو صدقہ کر دو۔

حضرت علیؓ نے فرمایا: کہ تم صاحب وصیت کی طرف نو سو دینار صدقہ کر دو اور باقی ایک سو اپنے پاس رکھ لو۔ مدّعی علیہ نے کہا یہ کیسے ہو سکتا ہے! حضرت علیؓ نے فرمایا: کہ اس شخص نے تم سے یہ کہا تھا کہ جتنے دینار تمہیں پسند ہوں وہ صدقہ کر دو، تم نے چونکہ نو سو دینار پسند کیے لہٰذا ان کو صدقہ کر دو۔

۳- علامہ ابن قیمؒ محولہ کتاب ص: ۵۰، میں نقل کرتے ہیں:

ایک آدمی نے دوسرے شخص کے سر پر ضرب لگائی، مضروب نے دعویٰ کیا کہ اُس ضرب کی وجہ سے وہ گونگا ہو گیا ہے۔ حضرت علیؓ کے پاس مقدمہ پیش ہوا آپ نے فیصلہ دیا کہ ایک سوئی لے کر مضروب کی زبان کو چبھویا جائے اگر سرخ رنگ کا خون نکلا تو اس کی زبان صحیح ہوئی اور اگر کالے رنگ کا خون نکلا تو یہ شخص گونگا ہو گا۔ یہ واقعہ ''معين الحكام'' ص: ۱۶۸، میں بھی موجود ہے۔

۴- علامہ ابن قیمؒ نے محولہ کتاب، ص: ۵۳، میں لکھتے ہیں:

حضرت علیؓ کے پاس ایک ایسے بچے کا قضیہ پیش ہوا، پیدائشی طور پر جس کے ایک دھڑ میں دو سر اور دو سینے تھے، حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ یہ عجیب الخلقت بچہ میراث کے ایک حصہ کا مستحق ہو گا یا دو کا؟ حضرت علیؓ نے فرمایا: بچے کو سلا دیا جائے پھر اس کے پاس زور سے آواز لگائی جائے، اور اگر اس کا پورا بدن حرکت کرے تو اس کو میراث کا ایک حصہ ملے گا اور اگر ایک سر حرکت کرے دوسرا حصہ حرکت نہ کرے تو اس کو میراث کے دو حصے کا مستحق سمجھا جائے گا۔

۵- علامہ ابن قیمؒ بحوالہ کتاب ص: ۵۳، میں لکھتے ہیں:

حضرت عمر فاروق ؓ کے پاس ایک عورت کو پیش کیا گیا جس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا اور اس نے زنا کے ارتکاب کا اقرار بھی کر لیا تھا، حضرت عمرؓ نے اس عورت کو رجم کرنے کا فیصلہ صادر فرمایا: تو اس وقت حضرت علی ؓ نے فرمایا: تحقیق کر لی جائے ممکن ہے اس عورت نے کسی شرعی عذر کی وجہ سے زنا کا ارتکاب کیا ہو؟

چنانچہ جب اس عورت سے پوچھا گیا کہ تم نے کس وجہ سے زنا کا ارتکاب کیا؟ عورت نے جواب دیا کہ میرے ساتھ جنگل میں ایک چرواہا تھا اس کے اونٹوں میں دودھ اور اُن کے لیے پانی تھا جبکہ میرے اونٹوں میں نہ دودھ تھا اور نہ پانی۔ مجھے شدید پیاس نے ستایا میں نے اس چرواہے سے پانی مانگا، اس نے مجھے پانی دینے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ میں تمہیں اس وقت تک پانی نہیں دوں گا جب تک تم اپنا بدن میرے تصرف میں نہیں دے دیتی! میں نے دو تین دفعہ انکار کیا۔ لیکن جب میری پیاس کی شدت میں مزید اضافہ ہوا اور مجھے اپنی جان کے ضیاع کا یقین ہو گیا تو میں نے چرواہے کا مطالبہ پورا کر دیا، تب اُس سے مجھے پینے کے لیے پانی دیا، یہ سن کر حضرت علیؓ نے فرمایا: اللہ اکبر! ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ، اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾، البقرۃ:۱۷۳، ہاں پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے بشرطیکہ اللہ کی نافرمانی نہ کرے اور حد ضرورت سے باہر نہ نکل جائے اس پر کچھ گناہ نہیں بیشک اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔

سنن بیہقی میں ابوعبدالرحمن سلمی کے حوالے سے روایت نقل کی گئی ہے۔ کہ حضرت عمر ؓ کے پاس ایک ایسی عورت کو پیش کیا گیا جو پیاس کی شدت کی وجہ سے نڈھال ہو چکی تھی اسی دوران اس کا گذر ایک چرواہے کے پاس سے ہوا اس عورت نے اس چرواہے سے پینے کے لیے پانی مانگا۔ چرواہے نے پانی دینے سے انکار کر دیا، ہاں اگر وہ عورت اپنا بدن اس چرواہے کے حوالے کر دے تو پھر وہ اس عورت کو پانی دے گا۔ حضرت عمرؓ نے اس کو رجم کرنے کے بارے میں لوگوں سے مشورہ طلب کیا۔ حضرت علیؓ نے فرمایا یہ عورت حالت اضطراری میں تھی میری رائے یہ ہے کہ اس عورت کو بری کر دیا جائے چنانچہ حضرت عمرؓ نے اُسے بری کر دیا۔

۶- علامہ ابن قیمؒ بحوالہ کتاب ص: ۶۶، میں لکھتے ہیں:

ایک عورت نے حضرت علی ؓ کے پاس آ کر کہا کہ میرے شوہر نے میری اجازت کے بغیر میری لونڈی سے جماع کر لیا! حضرت علی ؓ نے اس عورت کے شوہر سے پوچھا تم اس بارے میں کیا کہتے ہو؟ شوہر نے جواب دیا میں نے اپنی بیوی کی اجازت سے یہ کام کیا۔

اس کے بعد حضرت علی ؓ نے اس عورت سے کہا اگر تم اپنے دعویٰ میں واقعی ہی سچی ہو تو پھر میں تمہارے

منصب قضاء اور فہم وفراست

چونکہ قضاء ایک الگ شعبہ ہے جو بہت بڑی فراست، زبردست ذکاوت، امتیازی اوصاف والا مزاج، ملکہ راسخہ، کارآمد تجربہ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے خصوصی تائید ونصرت کا متقاضی ہے۔ فتاویٰ کے حصول کے بعد بھی ان تمام اوصاف کی ضرورت شدیدہ ہوتی ہے۔ کیونکہ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کم فتویٰ دینے والا بہت زیادہ بہتر انداز میں فیصلہ کرنے والا ہوسکتا ہے۔

لہٰذا رسول اللہ ﷺ کے قول: ''**أقضاكم علي وأعلمُكم بالحلال و الحرام معاذُ بنُ جبل**'' کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔ اس سے واضح ہورہا ہے کہ قضاء کا دارمدار گواہوں کی شہادتوں یا مدعی علیہ کے اقرار وانکار پر ہے جبکہ افتاء کا دارومدار ادلۂ شرعیہ پر ہوتا ہے۔

البتہ حاکم اس سے بڑھ کر جہاں اپنا اختیار استعمال کرسکتا ہے تو وہ مفاد عامہ کے پیش نظر جہاں جو کچھ ضروری سمجھتا ہے کرسکتا ہے۔ اس میں دلائل، گواہوں، مدعی علیہ کے بیان کا کوئی دخل نہیں

شوہر کو رجم کردوں گا! اور اگر تم جھوٹی ہو تو میں تمہیں حد قذف لگاؤں گا۔ اسی دوران نماز کے لیے اقامت کہی گئی حضرت علیؓ بھی نماز کے لیے مجلس قضاء سے اٹھ کر چلے گئے۔

عورت نے کچھ دیر سوچا اُسے خلاصی کی کوئی صورت دکھائی نہیں دے رہی تھی، کہ اب یا تو اس کے شوہر کو رجم کیا جائے گا یا اُسے حدّ قذف لگائی جائے گی! چنانچہ اس عورت نے راہِ فرار اختیار کی۔ حضرت علی ؓ نے بھی اُس عورت کے بارے میں مزید کوئی جستجو نہیں کی۔

ہمارے شیخ علامہ مصطفیٰ زرقاء حفظہ اللہ تعالیٰ مندرجہ بالا واقعہ اس پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے قول ''جلدتک الحد'' سے تو یہ ظاہر ہورہا ہے کہ اس عورت نے اپنے شوہر پر زنا کی تہمت لگائی؟ لیکن اس عورت پر حد کیوں کر جاری ہوسکتی تھی جبکہ شوہر بیوی کی باندی کے ساتھ جماع کرنے کا اقرار کرچکا تھا۔ اگر شوہر نے واقعی بیوی کی باندی کے ساتھ جماع کیا تو یہ فعل اُس کے لیے حرام تھا۔ اور اگر شبہ ملکیت کی وجہ سے جماع کیا تو یہ مُسلّم قاعدہ ہے کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ شوہر کو تعزیری سزا دی جاسکتی تھی نہ کہ حد زنا؟۔ اُستاذ احمد زرقاء فرماتے ہیں: میری رائے یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے منسوب یہ واقعہ درست نہیں۔

علامہ ابن قیمؒ نے قضاء کے حوالے سے حضرت علیؓ کی ذکاوت کی اور بھی کئی مثالیں لکھی ہیں، طوالت کے خوف سے میں نے صرف چند مثالیں ذکر کیں ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ نے سچ فرمایا تھا: ''أقضانا علي'' حضرت علیؓ ہم میں سے سب سے زیادہ بہترین قوت فیصلہ کے حامل ہیں۔

ہوگا۔ اور اس سے یہ بھی ثابت ہو رہا ہے کہ اُمت کے مفادِ عامہ کے پیشِ نظر امامتِ کبریٰ کے تصرفات واختیارات، قضاء اور افتاء کے مناصب کی بہ نسبت زیادہ ہوں گے۔ اور یہ اضافی اختیارات حجاج اور ادلہ کے علاوہ ہیں۔

قضاء اور افتاء امامت کُبریٰ کا حصہ ہیں

اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہوگئی ہے کہ قضاء اور افتاء امامتِ کُبریٰ کا ایک جزو ہیں یہی وجہ ہے کہ امیر ریاست کے لیے اتنی کڑی شرائط لگائی جاتی ہیں جو قضاء اور افتاء کے لیے نہیں ہیں۔ مثلاً امیر ریاست قریش میں سے ہونا چاہیے، مفادِ عامہ کی تدابیر اور عوام کے مصالح سے آگاہی رکھتا ہو۔ علماء نے امامتِ کبریٰ کے لیے یہ شرط اس بنیاد پر لگائی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ''الائمة من قریش'' (۱) فرمایا اور آپ نے: ''القضاة من قریش'' نہیں فرمایا۔

امیر ریاست کے لیے اتنے زیادہ اختیارات اس لیے ہوتے ہیں تاکہ قومی مفادات کے پیشِ نظر تمام اہم معاملات میں فیصلہ کرنے میں خود مختار ہو۔ اس منصب کی عظمت اور اہمیت کے پیشِ نظر امیر ریاست کے لیے ایسی سخت شرائط لگائی جاتی ہیں جو دوسرے مناصب کے لیے نہیں لگائی جاتیں، کیونکہ امیر ریاست کی ذمہ داریاں بھی بہت زیادہ ہوتی ہیں۔

اہم مناصب کے لیے مطلوبہ صلاحیت

شارع کی ہمیشہ یہ سنت رہی ہے کہ جتنا اہم کام یا جتنی اہم ذمہ داری ہوگی تو اسی کی مناسبت سے زیادہ شرائط کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ کیا آپ نے کبھی غور نہیں کیا کہ عقدِ نکاح، خرید و فروخت کے معاملہ کی بہ نسبت زیادہ پُر خطر معاملہ ہے۔

لہذا اس میں گواہان اور مہر وغیرہ جیسی شرائط لگائی گئی ہیں جبکہ اس طرح کی شرائط بیع میں

---

(۱) یہ جملہ ایک طویل حدیث شریف کا حصہ ہے، امام احمد بن حنبل نے حضرت انسؓ کے حوالے سے اپنی مسند ۳: ۱۲۹، ۱۸۳، میں اور ابو برزہ اسلمی کے حوالے سے ۴: ۴۲۱، میں نقل کی ہے۔ امام حاکم نے ''مستدرک'' میں ۴: ۷۶ حضرت علیؓ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: ''حدیث حسن'' دیکھیے: فیض القدیر، للمناوی، ۳: ۱۹۰۔

نہیں لگائی جاتیں۔ کیونکہ عقد بیع مکمل ہوجانے کے بعد بغیر عوض اور بغیر گواہان کے سامان تجارت کو منتقل کرنا جائز ہے بلکہ ہبہ، صدقہ اور وقف کرنا بھی بغیر گواہان کے جائز ہے۔لیکن نکاح میں اس طرح کی تمام چیزوں کی ممانعت ہے، کیونکہ نکاح میں بنی نوع انسان کی بقاء کی حفاظت کے پیش نظر ہوتی ہے، تاکہ موحدین کی کثرت ہو، اللہ تعالیٰ کے عبادت گذار بندوں کی تعداد زیادہ ہو اس کی کبریائی وجلالت کے سامنے جھکنے والوں کی کثرت ہو اور اُن کے درمیان اُلفت ومحبت، امن وسکون اور نظام کائنات کی درستگی وبقاء بنی نوع انسانی کی بقاء کے ساتھ مشروط ہے۔انہی اُمور کی طرف تنبیہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (۲) (اور اسی کی نشانیوں میں سے ہے کہ اُس نے تمہارے لیے تمہاری ہی جنس کی بیویاں پیدا کیں تاکہ اُن کی طرف مائل ہو کر آرام وسکون حاصل کرسکو، اور اُس نے تمہارے (یعنی میاں بیوی) کے درمیان محبت وہمدردی پیدا کردی)۔

اسی طرح خوارک اور اجناس (گیہوں اور دیگر غلہ جات وغیرہ) کی خرید وفروخت کے لیے جتنی کڑی شرائط لگائی گئی ہیں وہ دیگر سامان تجارت میں نہیں۔کیونکہ غلے کی زیادہ مقدار کو کم مقدار کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں اور نہ ہی نقد غلہ کو اُدھار غلہ کے عوض بیچنا جائز ہے۔جبکہ دیگر سامان تجارت میں اتنی سخت شرائط نہیں لگائی گئیں۔اس کی وجہ یہ ہے انسانی بدن کے نشو نما کا دار و مدار خوارک پر ہے اور صحتمند بدن فرائض وذمہ داریوں کی ادائیگی اور حرام وممنوع کاموں سے اجتناب کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی عبادت وطاعت کے لیے مدد ومعاون ثابت ہوتا ہے۔

اسی طرح سونے چاندی کی خرید وفروخت کے لیے بھی بہت سی شرائط عائد کی گئی ہیں مثلاً مماثلت اور نقد معاملہ ہو اور اُدھار کی ممانعت ہے۔اس لیے کہ تمام اموال کی اصل سونا اور چاندی ہی ہیں۔اور ہلاک شدہ اشیاء کی قیمتوں کے تعین کے لیے بھی سونا اور چاندی ہی کو معیار قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح امامتِ کبریٰ جو کہ بہت بڑا پُر خطر اور عظیم ذمہ داری کا کام ہے تو یہی وجہ ہے کہ شارع نے امامتِ کبریٰ کی اہلیت کے لیے جتنی سخت شرائط عائد کی ہیں اِن کے علاوہ دیگر ذمہ داریوں

(۲) الروم ۳۰: ۲۱

اور مناصب کے لیے اتنی سخت شرائط عائد نہیں کی گئیں۔ اور یہ ایک اصولی قاعدہ ہے کہ جو چیز زیادہ عظیم اور اہم ہو اُس کا حصول بھی اتنا ہی مشکل و پیچیدہ ہوتا ہے اور اُس کے حصول کے لیے بہت زیادہ رکاوٹیں پیش آتی ہیں۔

وزیر کی بہ نسبت کسی افسر یا سیکرٹری تک پہنچنا آسان ہوتا ہے اور اسی طرح سربراہِ مملکت کی بہ نسبت کسی وزیر سے ملاقات کرنا آسان ہوتی ہے۔ ''وهي عادة الله في خلقه وفي شرعه'' (۱) اور اللہ تعالیٰ کا اپنی مخلوق اور شریعت کے بارے میں یہی قانون ہے۔

---

(۱) قولہ: وهي عادة الله في خلقه وفي شرعه'' کے بجائے بہتر ہوتا کہ مؤلف یوں کہتے '' وهي سنة الله تعالى في خلقه'' کیونکہ لفظِ ''عادت'' کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

سوال: ۵

حاکم کا حکم اور کلام نفسی

اگر حاکم عدالت کوئی ایسا حکم جاری کرے جس کے نتیجہ میں کوئی نیا حق یا نئی ذمہ داری وجود میں آتی ہو تو کیا اس حکم کی نوعیت کلام نفسی اور مابعد الطبعی کی ہوگی یا یہ محض کوئی لغوی یا لسانی نوعیت کی چیز ہوگی (۱)۔

جواب

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اس حکم کی نوعیت نفسی اور مابعد الطبعی کی ہوگی۔ اس کی تائید دو امور سے ہوتی ہے:

اول: یہ کہ اللہ تعالیٰ کا حکم درحقیقت اس کا وہ کلام ہے جو خود اپنا ایک وجود رکھتا ہے۔ کتاب وسنت کے الفاظ اور دوسری عبارتیں اس حکم کی دلیلیں تو ہیں لیکن خود حکم نہیں۔ اب یہ حکم (جو حاکم دے رہا ہے) یہ بھی دراصل اللہ ہی کا حکم ہے جس میں اور کتاب وسنت کے احکام میں یہ فرق ہے کہ اس نے یہ حکم حاکم کو تفویض کر دیا ہے اس لیے اس کی نوعیت بھی کلام نفسی کی ہوگی جو حاکم کے اپنے وجود کے ساتھ قائم رہے گا اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ بھی قائم رہے گا۔ لیکن اس کا یہ معنی نہیں کہ اس حکم کا وجود حاکم کی ذات سے الگ کہیں قائم ہے، بلکہ اس کا وجود عین حاکم کی ذات ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ہم پر حاکم کے حکم کی تعمیل کو واجب قرار دیا ہے تو گویا یہ حکم بھی اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ دوسرے تمام احکام کی طرح قائم ہوا، صرف اتنی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم قائم بالذات ہے اور حاکم کا حکم صرف حاکم کے ساتھ متعلق ہوگا وہ عارضی اور حادث ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کے تمام احکامات اسی طرح قدیم، ازلی وابدی ہیں جس طرح اس کی ذات واجب الوجود ہے۔ اصول الدین اور اصول فقہ کی کتابوں میں اس مسئلہ کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

دوم: اس کی وجہ یہ ہے کہ جس امر سے یہ پتہ چلتا ہے کہ حکم حاکم کی نوعیت کلام نفسی کی ہے

(۱) اس سوال کا مختصر جواب، تبصرۃ الحکام، ۱: ۳۹، اور معین الحکام، ص: ۵۲ میں بھی موجود ہے۔

وہ یہ بات ہے کہ جب کسی چیز کا حکم دیتا ہے تو بعض اوقات اس حکم کا اظہار اپنی زبان سے کرتا مثلاً یہ کہہ دیتا ہے کہ "اشھدوا علی انی حکمت بکذا" "تم لوگ گواہ رہنا میں نے یہ اور یہ احکامات صادر کیے ہیں۔ اور بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اس سے کسی معاملہ میں حکم معلوم کیا جاتا ہے اور وہ سر کے اشارے یا کسی اور انداز سے ایسا جواب دیتا ہے جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس نے کیا حکم دیا ہے۔ اور بعض دفعہ وہ اپنا حکم لکھ کر کسی دوسرے حاکم کو ارسال کرتا ہے یا گواہوں کو بلا کر کوئی تحریر ان کے روبرو رکھتا ہے اور ان سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اس کے مندرجات کے گواہ بن جائیں، یا کسی حاکم کے تحریری حکم کو کسی دوسرے علاقہ یا صوبہ میں بھیج دیتا ہے جس میں نہ وہ کوئی عبارت استعمال کرتا ہے اور نہ کوئی اشارہ کرتا ہے۔ یہ سب چیزیں اس بات کی دلیل ہوتی ہیں کہ اس نے کوئی حکم دیا ہے۔

اس سے یہ پتہ چلا کہ دراصل جس چیز کو حاکم کا حکم کہتے ہیں وہ نہ اس کے الفاظ، نہ اس کی تحریر اور نہ اس کا اشارہ ہے بلکہ حاکم کا حکم درحقیقت وہی کلام نفسی ہے جو حاکم کے دماغ کی گہرائیوں میں موجود ہوتا ہے، اس کلام نفسی کے علاوہ بھی کئی چیزیں ہیں وہ اس کلام کی دلیل ہیں جس طرح ہر وہ چیز دلیل ہوتی ہے جس سے ارادہ نفسی کا پتہ چلتا ہو، وہ چاہے احکام ہوں یا اخبار یا کوئی اور چیز ہو۔ اس بحث سے یہ ثابت ہوا کہ حاکم کے حکم کی نوعیت کلام نفسی کی ہے کلام لغوی کی نہیں۔

سوال: ۶ - ۱۵

سابقہ بحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حاکم کے حکم کی نوعیت کلامِ نفسی کی ہے کلامِ لغوی کی نہیں تو کیا حاکم کا حکم اللہ تعالیٰ کے حکم کی ایسی خبر ہوگی جو تصدیق یا تکذیب کو قبول کرتی ہے؟ یا وہ انشاء ہوگی جو صدق وکذب دونوں کا احتمال نہیں رکھتی؟ (۱)۔

۲- انشاء اور خبر میں کیا فرق ہے؟

۳- کیا وہ لفظ جو حکم پر دلالت کرتا ہے وہ انشاء ہوگا یا خبر؟ کیا وہ لفظ جو اس حکم پر دلالت کر رہا ہے اس لفظ اور لفظِ شاہد کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اور حاکم کا یہ قول: ''اشھدوا علیّ بکذا'' (تم میرے اس فیصلہ پر میرے گواہ رہنا)، شاہد کے اس قول کی طرح ہے جو وہ حاکم کے سامنے کہتا ہے: ''أشھد عندک بکذا؟'' (کہ میں آپ کے سامنے اس طرح گواہی دیتا ہوں)۔

۴- کیا ''بِعتُ'' (میں نے فروخت کیا) اشتریتُ (میں نے خریدا) أنتِ طالقٌ، (تجھے طلاق ہے) أنتَ حُر (تو آزاد ہے) جیسے الفاظ کا حکم بھی ''أشھدُ بکذا'' کی طرح ہے؟ یا ان کا تعلق حاکم کے قول: ''اِشھدوا علیَّ بکذا'' جیسا ہی ہے؟۔

۵- جب لفظ اِنشاء ہو تو اِنشاء کے تمام الفاظ (امر، نہی، استفہام وغیرہ) سے اِنشاء کا یہ مفہوم مراد لیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

۶- جب حاکم کا حکم کسی شرعی حکم لیے اِنشاء ہو تو کیا اس میں بھی احکامِ خمسہ اسی طرح مراد لیے جائیں گے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام میں ہوتا ہے یا نہیں؟۔

۷- جب حاکم کا حکم اِنشاء ہو تو کیا ضروری ہے کہ اس کے ساتھ ایسا لفظ ملا ہوا ہو جو کہ اِنشاء کے معنی پر دلالت کرتا ہو جیسا کہ طلاق میں ہوتا ہے؟ یا تاخیر سے اس حکم کے بارے میں خبر دینے اور اس پر گواہی دینے میں کوئی حرج نہیں؟

۸- کیا اِنشاء کے وقوع میں تمام علماء کا اتفاق ہے یا اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے؟ اور اگر کوئی اختلاف ہے تو اس کی کیا وجہ ہے؟ اور کونسا قول زیادہ درست ہے؟

---

(۱) علامہ قرافی نے پہلے دس سوالات ذکر کیے اس کے بعد ان کے دس جوابات ذکر کیے، قارئین کی سہولت کے لیے ہر جواب سے پہلے سوال دوبارہ نقل کیا گیا ہے۔ از مترجم

٩- کیا اِنشاء کا فیصلہ لُغت کے اعتبار سے ہوگا یا عُرف کے اعتبار سے؟

١٠- کیا اس حوالے سے لسانی اور نفسانی حکم دونوں برابر ہیں یا یہ صرف وضع لسانی کے ساتھ مختص ہوگا؟

اس ایک سوال کے ذیل میں دس ضمنی سوالات مکمل ہوئے

سوال: ٦

حاکم کا حکم صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا

سابقہ بحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حاکم کے حکم کی نوعیت کلام نفسی کی ہے کلام لغوی کی نہیں تو کیا وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی ایسی خبر ہوگی جو تصدیق یا تکذیب کو قبول کرتی ہے؟ یا وہ انشاء ہوگی جو صدق و کذب دونوں کا احتمال نہیں رکھتی؟

جواب

حاکم کا حکم ایسی خبر نہیں جو صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہو(١)، بلکہ وہ اِنشاء ہے جو صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتی۔ کیونکہ حاکم کے فیصلہ سے مراد کسی پر کوئی حکم لازم کرنا ہوتا ہے یا کسی کو اجازت دی جاتی ہے۔ اب جو شخص کسی دوسرے شخص پر یا اپنی ذات پر کسی چیز کو لازم وضروری قرار دے رہا ہو یا کسی دوسرے کو کسی کام کے کرنے کی اجازت دے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تو نے سچ کہا یا جھوٹ۔

تمام اوامر، نواہی، تخییرات، استفہامات، تَوَجِّی، تَمَنّی، قسم اور نداء وغیرہ کا یہی حکم ہے جن میں تصدیق وتکذیب کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان سب میں طلب کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔ اگر قائل رتبہ اور مقام کے لحاظ سے بڑا ہے تو طلب کے معنیٰ پائے جاتے ہیں اور اگر کم درجہ کا ہے

(١) اس سوال کا مختصر جواب، تبصرۃ الحکام، ١: ٩٣، ١٠٠ اور معین الحکام، ص: ٥٢، ٦٠ میں بھی موجود ہے۔

تو ترجّی (اُمید) اور تمنّی (آرزو) کے معنی پائے جاتے ہیں۔

سوال: ۷

اِنشاء اور خبر میں فرق

۲۔ اِنشاء اور خبر میں کیا فرق ہے؟

جواب

اِنشاء اور خبر میں تین طرح کا فرق پایا جاتا ہے:

۱۔ خبر میں تصدیق وتکذیب کا امکان ہوتا ہے اور اِنشاء میں ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

۲۔ زمانہ کے لحاظ سے خبر اپنے مُخبِر (خبر دینے والا) کی تابع ہوتی ہے اب وہ زمانہ چاہے ماضی ہو یا حال یا مستقبل۔

۳۔ خبر اپنے مدلول (مفہوم) کا سبب نہیں ہوتی اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ وہ وقوع پذیر بھی ہو۔ جبکہ اِنشاء اپنے مدلول کا سبب ہوتی ہے اور اِس کا اثر اِس کے اپنے مدلول ہی پر مرتب ہوتا ہے۔ جیسا کہ اِنشاء کی تمام صورتوں میں ہوتا ہے، مثلاً طلاق اِنشاء ہے، اُس کے نتیجہ میں نکاح ختم ہو جاتا ہے اور عورت شوہر کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اِنشاء کی تمام صورتیں اس کے تمام مدلولات کا اسی کے الفاظ پر انحصار رہتا ہے اور وہ اس کے تابع ہوتے ہیں، جبکہ خبر میں یقینا ایسی کوئی بات نہیں ہوتی۔

سوال: ۸

وہ لفظ جو حکم پر دلالت کرتا ہے آیا وہ اِنشاء ہے یا خبر؟

۳۔ کیا وہ لفظ جو حکم پر دلالت کرتا ہے وہ انشاء ہوگا یا خبر؟ کیا وہ لفظ جو اس حکم پر دلالت کر رہا ہے اُس لفظ اور لفظِ شاہد کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اور حاکم کا یہ قول: ''اِشهدوا عليَّ بكذا'' (تم میرے اس فیصلہ پر میرے گواہ رہنا)، شاہد کے اس قول کی طرح ہے جو وہ حاکم کے سامنے کہتا ہے: ''اشهد عندک بكذا؟'' (کہ میں آپ کے سامنے اس طرح گواہی دیتا ہوں)

جواب

وہ لفظ جو حاکم کے حکم پر دلالت کرتا ہے کبھی خبر ہوتا ہے مثلاً جب حاکم کہے کہ میں نے فلاں صورت میں اس طرح کا فیصلہ کیا تھا تو یہ لفظ صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے، کیونکہ تصدیق اور تکذیب میں ہر دو حالتوں کی تعبیر حسب حال کی جائے گی اور اُس خبر کی بہتر سے بہتر تعبیر کی جائے گی اور خبر سے ہماری مراد وہ کلام ہے جو تصدیق اور تکذیب کا احتمال رکھتا ہو۔

بعض دفعہ حاکم کا حکم ایسا اِنشاء ہوتا ہے لیکن اُس میں طلب کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ مثلاً حاکم جب کہے: ''اِشهدوا عليَّ بكذا'' تم اس معاملے میں میرے گواہ ہو۔ یہ ایسا اِنشاء ہے جس میں گواہوں سے گواہی کا مطالبہ کیا گیا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا اِنشاء نہیں ہے بلکہ گواہوں کے حق میں حاکم کی جانب سے صادر کردہ دیگر اوامر کی طرح یہ بھی ایک امر ہوگا۔

مثلاً حاکم جب گواہوں سے اس طرح کہے: ''اِجلسوا للشهادة في المكان الفلاني'' تم لوگ گواہی دینے کے لیے فلاں جگہ بیٹھ جاؤ، اب حاکم کے اس حکم کا اللہ تعالیٰ کے حکم سے نہ کوئی تعلق ہوگا اور نہ کوئی نسبت۔ بلکہ اس طرح کا حکم حاکم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہوگا۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ یقیناً ان دونوں صورتوں میں ان الفاظ کے ساتھ حاکم کی منشاء اپنے حکم کا نفاذ نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس معاملہ کی خبر ہے جس کے بارے میں حاکم پہلے ہی سے فیصلہ کر چکا ہے۔ یا اُس معاملہ میں گواہ بننے کی اہلیت کا حکم ہوسکتا ہے۔ رہا شرعی حکم تو وہ کلامِ نفسی ہوتا ہے اور وہ

قائم بالذات بھی ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسرا کلام اس کے نفسی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

البتہ کبھی فیصلے کا نفاذ اور فیصلہ ایک ساتھ ہوتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حاکم خود کوئی فیصلہ کر لیتا ہے لیکن اس کا نفاذ ایک طویل عرصہ گذر جانے کے بعد کرتا ہے۔

سوال: ۹

بِعْتُ، اشتریتُ، أنتِ طالقٌ اور أنتَ حُرٌّ وغیرہ کا مفہوم

۴۔ کیا "بِعْتُ، (میں نے فروخت کیا) اشتریتُ (میں نے خریدا) أنتِ طالقٌ، (تجھے طلاق ہے) أنتَ حُرٌّ (تو آزاد ہے) جیسے الفاظ کا حکم بھی "أشھدُ بکذا" کی طرح ہے؟ یا ان کا تعلق حاکم کے قول: "اشھدوا عليَّ بکذا" جیسا ہی ہے؟۔

جواب

حاکم کا قول: "حکمتُ بذلک، وأشھدوا عليَّ بأني حکمتُ بذلک" کہ میں نے یہ فیصلہ کیا اور تم لوگ میرے اس فیصلہ پر گواہ بن جاؤ کہ میں نے یہ فیصلہ کیا ہے۔ حاکم کا یہ کہنا اس واقعہ کے بارے میں کوئی نیا فیصلہ نہیں ہوگا۔ اور حاکم کے سامنے گواہ کا یہ کہنا: "أشھدُ بکذا عندک" میں آپ کے سامنے فلاں واقعہ/فیصلہ کی گواہی دیتا ہوں۔ تو ایسی صورت میں حاکم گواہ کے قول: "أشھد" کو بنیاد بنا کر کسی واقعہ کو ثابت کر سکتا ہے یا کوئی فیصلہ دے سکتا ہے۔ کیونکہ حاکم کے سامنے گواہ وغیرہ یہ گواہی إنشاء ہوگی۔ اور إنشاء صدق وکذب کا احتمال نہیں رکھتا۔ کیونکہ حاکم کے پاس گواہ کی شہادت کو اگر خبر بنایا جائے تو پھر حاکم کے لیے اس شہادت کو بنیاد بنا کر کوئی بھی فیصلہ کرنا درست نہیں ہوسکتا۔

ایسی صورت میں گواہ کی طرف سے "أشھدُ بکذا عندک" کے الفاظ کا تکلم صرف ایک وعدہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ مستقبل میں کسی پیش آمدہ واقعہ کے بارے میں کوئی گواہی دے گا، اور صرف شہادت کے وعدہ کی بنیاد پر مدعیٰ علیہ کے خلاف کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اس سے معلوم

ہوا کہ ادائے شہادت کا کلمہ شہادت کے لیے اِنشاء ہوگا۔ اور ''الإخبار أو الإشهاد'' گواہ بنانے اورخبر دلانے کے بارے میں حاکم کا قول کسی حکم کے لیے اِنشاء نہیں ہوسکتا۔

اس وضاحت سے خبر اور اِنشاء کے بارے میں فرق معلوم ہوگیا۔ اور اگر کوئی شخص کہے: ''بعتک بکذا'' میں نے وہ چیز تمہیں فروخت کی ''اشتریتُ منک کذا'' میں نے تم سے فلاں چیز خریدی، ''أنتِ طالقٌ'' تجھے طلاق ہے، ''أنتَ حُرٌّ'' تو آزاد ہے وغیرہ کلمات کا تعلق ادائے شہادت سے ہے اور حاکم کے گواہ بنانے سے متعلق نہیں ہے۔

کیونکہ ادائے شہادت کے کلمات کی طرح یہ الفاظ ایسے ہیں جو اپنے مفہوم کے لیے اِنشاء اور سبب ہیں۔ اور حاکم کا کسی کو صرف گواہ بنا دینا یا تو کسی واقعہ کے بارے میں محض گواہ بنانے سے متعلق ہوگا یا اس کا تعلق تحمل شہادت (یعنی گواہ بننے کی اہلیت) سے ہوگا۔

سوال: ۱۰

کلماتِ اِنشاء کا مفہوم

۵- جب لفظ اِنشاء ہو تو کیا تمام اِنشاء کے تمام الفاظ (امر، نہی، استفہام وغیرہ) سے اِنشاء کا یہ مفہوم مراد لیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

جواب

ایک پہلو سے دیکھا جائے تو اس میں اِنشاء کی صلاحیت ہے جبکہ دوسرے پہلو سے اس میں اِنشاء کی صلاحیت نہیں ہے۔

وضاحت: شہادت کے اِنشاء کے لیے جو لفظ وضع کیا گیا ہے وہ فعل مضارع کا صیغہ ہے مثلاً شاہد کا یہ قول: ''أشهدُ'' (میں گواہی دیتا ہوں)۔ اور اگر وہ فعل ماضی کا صیغہ استعمال کرتے ہوئے ''شهدتُ بکذا'' کہے، میں نے فلاں معاملہ کے متعلق گواہی دی، تو یہ اِنشاء نہیں ہوگی اور حاکم اس طرح کی شہادت کی بنیاد پر کوئی حکم نہیں لگا سکتا اور نہ ہی کوئی فیصلہ کر سکتا ہے۔

شہادت کے (۱) برعکس عقود ''نکاح وطلاق، بیع وشراء، خرید وفروخت'' کے لیے ماضی کے صیغے متعین ہیں۔ مثلاً فروخت کنندہ جب کہے: ''بعتک هذه السلعة بدرهم'' (میں نے آپ کو یہ سامان ایک درہم میں فروخت کیا ہے)، تو اس جملہ سے بیع منعقد ہو جائے گی۔ اگر بائع کہتا ہے أبیعک هذه السلعة بدرهم، (میں آپ کو یہ سامان ایک درہم کے عوض فروخت کروں گا)، تو یہ صرف وعدہ ہوگا اس سے عقد بیع منعقد نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر خریدار کہے ''إشتریت'' (میں نے خریدا)، تو اس قول سے بیع کا انعقاد ہو جائے گا۔ اور اگر مشتری فعل مضارع کا صیغہ استعمال کرتے ہوئے یوں کہے'' اشتریها'' (میں خریدوں گا)، تو اس عبارت سے معاملہ بیع مکمل نہیں ہوگا بلکہ خریدار کی جانب سے ایک وعدہ ہے کہ وہ آئندہ اس چیز کو خریدے گا۔

اور امر کے صیغے، مثلاً'' إشترها'' (۲) (تم یہ چیز خریدو)، یہ عقد بیع کے لیے إنشاء کے لیے نہیں ہوگا کیونکہ إنشاء کا تعلق افعال سے ہوتا ہے۔ اور اسم فاعل کے بھی بعض صیغے انشاء کے لیے استعمال ہوتے ہیں جیسا کہ'' أنتِ طالقٌ ، أنتَ حرٌ، اور عقود کے معاملات میں اسم فاعل إنشاء کے لیے استعمال نہیں ہوتا، مثلاً اگر بائع یا مشتری'' أنا بائع ، أنا مشترٍ ، أنا واهبٌ'' ، کہے (میں فروخت کرنے والا ہوں، میں خریدنے والا ہوں اور میں ھبہ کرنے والا ہوں)۔

شہادت کے باب میں اسم فاعل کا استعمال إنشاء کے لیے نہیں ہوگا، مثلاً اگر کوئی شخص ''أنا شاهدٌ بكذا'' کہے، تو اس وقت إنشاء کے معنی مراد نہیں لیے جائیں گے۔

قسم کا معاملہ تو واضح ہے کیونکہ اس میں ماضی، مضارع اور اسم فاعل تینوں کے صیغے إنشاء کے لیے مستعمل ہوتے ہیں۔ مثلاً'' أقسمتُ باللهِ لا فعلنّ، أُقسمُ باللهِ لافعلنّ، وأنا مقسمٌ علیک لتفعلنّ''، (اللہ کی قسم میں یہ کام ضرور کروں گا، میں اللہ کی قسم اٹھاتا ہوں کہ میں یہ کام ضرور

---

(۱) عقود کے لیے ماضی کا صیغہ اس لیے استعمال ہوتا ہے کہ ماضی کے صیغے تحقق اور ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور یہ مفہوم مستقبل کے صیغہ سے حاصل نہیں ہو سکتا۔

(۲) مقصد یہ ہے کہ امر کے صیغے عقد بیع وغیرہ سے پہلے اگر استعمال ہوں تو وہ انشاء کے لیے نہیں ہوں گے، اگرچہ حقیقت میں امر کا تعلق انشاء ہی کے لیے ہے نہ کہ خبر کے صیغے کے لیے۔

کروں گا اور میں تمہیں اللہ کی قسم دیتا ہوں کہ تم ضرور ایسا کرنا ہے)۔

اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ فعل ماضی کے صیغے صرف عقود میں انشاء کے لیے اور فعل مضارع صرف شہادات میں انشاء کے لیے مستعمل ہوتے ہیں جبکہ قسم کے لیے ماضی، مضارع اور اسم فاعل تینوں صیغے انشاء کے لیے استعمال ہوتے ہیں، اور قسم کے لیے انشاء کے صیغوں میں سب سے زیادہ عموم پایا جاتا ہے۔

سوال:۱۱

حاکم کا حکم اور احکام خمسہ

۶۔ جب حاکم کا حکم کسی شرعی حکم لیے انشاء ہو تو کیا اس میں بھی احکام خمسہ اسی طرح مراد لیے جائیں گے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام میں ہوتا ہے یا نہیں؟۔

جواب:

حاکم کا حکم اگرچہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہوتا ہے لیکن اس میں احکام خمسہ نہیں پائے جاتے، کیونکہ حاکم کے حکم سے صرف خصومات وتنازعات کا خاتمہ اور مظالم کو دور کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جبکہ احکام خمسہ خصومات وتنازعات کا دروازہ بند کرنے کا سبب ہیں، اور احکام خمسہ یہ ہیں:

وجوب:

مثلاً شوہر کو حکماً اس بات کا پابند بنانا کہ وہ اپنی مطلقہ بائنہ بیوی کو نان ونفقہ ادا کرے۔ اور وجوب کا یہ حکم ان حضرات کے نزدیک ہوگا جن کا فقہی مسلک یہ ہے کہ شوہر اپنی مطلقہ بائنہ بیوی کے نان ونفقہ کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

تحریم:

کسی نکاح کے فسخ کرنے کا فیصلہ کرنا، اس فیصلہ کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نکاح جو کہ زوجین کے لیے

حلت واباحت کا سبب تھا اس کو کالعدم قرار دے دیا گیا ہے اور اب عورت کی حرمت دوبارہ بحال ہوگئی۔

اباحت

غیر آباد زمین کو مباح قرار دینے کا فیصلہ، مثلاً ایسی بنجر وغیر آباد زمین جسے کسی شخص نے حاکم کی اجازت سے آباد کرنا شروع کیا تھا۔ اور زمین کی آباد کاری کے اسباب اور وسائل زائل ہو جانے کے بعد اصل مالک کی ملکیت کو ختم کر کے اس زمین کو عوام کے استفادہ کے لیے مطلقاً مباح قرار دے دینا۔

اسی طرح غیر مملوکہ زمین میں موجود شکار اور شہد اور ایسے ہی پالتو کبوتر جب کہ وہ جنگلی کبوتروں کے ساتھ مل جائیں تو اس طرح کی صورتوں میں حاکم کی جانب سے ان تمام اشیاء کے حصول کو عام آدمی کے لیے مباح قرار دے دینے کا فیصلہ کرنا۔

ندب اور کراہت

ندب اور کراہت کے بارے میں حاکم کے احکامات کی حیثیت صرف فتوی یا نصیحت اور مشورہ کی ہوگی اور ان کے بارے میں دیے گئے احکامات حاکم کے حکم پر محمول نہیں ہوں گے۔ مثلاً اگر مالکی حاکم نے فیصلہ دیا کہ مطلقہ عورت کو متعہ (یعنی کپڑوں کا ایک جوڑا) دیا جائے تو حاکم کا اس طرح کہنا فتوی ہوگا نہ کہ حکم۔

اسی طرح اگر حاکم کسی سے کہے: "الاحسن لک أن تفعل کذا" تیرے لیے اس کام کو انجام دینا بہتر ہوگا "أو یکرہ لک أن تفعل کذا" تیرے لیے اس کام کو کرنا مناسب نہیں ہے۔

حاکم کی جانب سے جاری کردہ اس طرح کے احکامات کی حیثیت صرف فتوی کی ہو گی، اور اس طرح کے احکامات پر حکم کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے جھگڑوں اور تنازعات کا فیصلہ کراہت یا ندب کی حیثیت سے نہیں ہوسکتا۔ اللہ تعالی نے حاکم کے لیے حکم کو اس لیے مشروع قرار دیا تا کہ خصومات اور تنازعات کو ختم کیا جا سکے۔

ظاہر ہے تنازعات اور خصومات اسی صورت میں ختم ہو سکتے ہیں جب حاکم کے فیصلہ کی حیثیت واجب اور لازم کی ہو۔ حاکم کے قطعی اور وجوبی حکم ہی سے عورتوں کے نان ونفقہ اور زمینوں

سے متعلق تنازعات ختم ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ حاکم جب کوئی قطعی حکم جاری کر دے تو پھر اس کی خلاف ورزی کرنا جائز نہیں ہوتا۔

جہاں تک ندب اور کراہت کا تعلق ہے تو اس میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور ظاہر ہے ندب اور کراہت کی حیثیت سے کسی بھی تنازعہ کا خاتمہ ممکن نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اباحت کی صورت میں بھی کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا حق ہوتا ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گا کہ اباحت سے ہماری مراد وہ اجازت ہے جو جھگڑے وفساد کو ختم کر دے۔ چنانچہ وہ شخص جس کی ملکیت پہلے سے ثابت شدہ تھی اب اُس کی ملکیت باقی نہیں رہے گی۔ اور اب سابقہ مالک کے پاس ایسا کوئی جواز نہیں ہوگا جس کی بنیاد پر وہ دوسروں کو اس زمین کی آباد کاری سے روک سکتا ہو، بلکہ سابقہ مالک اور دوسرے تمام لوگ اس زمین اور اس میں موجود شکار وغیرہ میں برابر کے شریک ہونگے۔

سوال: ۱۲

حاکم کے حکم سے اِنشاء مراد لینا؟

۷- جب حاکم کا حکم اِنشاء ہو تو کیا ضروری ہے کہ اس کے ساتھ ایسا لفظ ملا ہوا ہو جو کہ اِنشاء کے معنیٰ پر دلالت کرتا ہو جیسا کہ طلاق میں ہوتا ہے؟ یا تاخیر سے اُس حکم کے بارے میں خبر دینے اور اُس پر گواہی دینے میں کوئی حرج نہیں؟

جواب

حاکم کے فیصلہ کے لیے ضروری نہیں ہے کہ اُس کا اظہار الفاظ میں ہو (یعنی زبان سے کہنا ضروری نہیں) بلکہ فیصلہ کے اظہار میں تاخیر سے بھی فیصلہ کی حیثیت متاثر نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس طلاق دہندہ اور غلام کو آزاد کرنے والے شخص کے لیے ضروری ہے کہ بات کا ارادہ دل میں کر چکا ہے زبان سے اس کا اظہار بھی کرے۔

شارع نے دونوں چیزوں یعنی کلام نفسی اور لغوی کو طلاق کے وقوع کا ذریعہ اور سبب قرار دیا ہے، جیسا کہ امام مالک کا معروف مسلک ہے۔ اور جو شخص ان معاملات میں کلام نفسی کو مؤثر نہیں مانتا اُس کے مسلک کے مطابق صرف لسانی کلام ہی کافی ہوگا۔

دوسرے نقطہ نظر کے مطابق اتصال کی یہ بحث ہی ختم ہو جائے گی کہ دل کا ارادہ اور زبان سے اظہار دونوں ایک ساتھ ہوں صرف الفاظ کا تکلم ہی کافی ہوتا ہے، لہذا اس قول کے قائلین کے نزدیک صرف زبانی کہہ دینا ہی کافی ہوگا۔

علماء کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ طلاق صریح کے وقوع کے لیے نیت کی ضرورت نہیں (یعنی ایسے الفاظ بولنا جو طلاق کے وجود کے لیے صریح ہوں اُن کے تکلم کے وقت طلاق کی نیت ضرورت نہیں ہوگی اور نیت کے بغیر ہی کے طلاق واقع ہو جائے گی)۔

اس سے حاکم کے اُس قول جو فیصلہ کے بعد ہو اور طلاق کے الفاظ وغیرہ کے درمیان فرق واضح ہوگیا۔ یعنی حاکم کے لیے نفس الامر میں فیصلہ کرنا اور زبان سے اُس کا اظہار ایک ساتھ کرنا ضروری نہیں لیکن غیر حاکم کے لیے زبان سے اظہار ضروری ہے۔

اسی طرح ایک حاکم کا دوسرے حاکم کو اپنے جاری کردہ حکم یا فیصلے کے بارے میں سرکاری طور پر خط لکھ کر آگاہ کرنے کا معاملہ ہے، بعض اوقات فیصلہ صادر کرتے ہی اطلاعی خط لکھ دیا جاتا ہے اور کبھی فیصلہ دے دیا جاتا ہے اور اطلاعی خط کچھ وقت گذرنے کے بعد تاخیر سے تحریر کیا جاتا ہے کیونکہ یہ تو صرف ایک اطلاع ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ خبر اور اطلاع، فیصلہ اور خبر کے وقوع کے بعد بھی دی جاسکتی ہے۔

سوال: ۱۳

صیغہ اِنشاء میں فقہاء کا اختلاف

۸- کیا اِنشاء کے وقوع میں تمام علماء کا اتفاق ہے یا اِس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے؟ اور اگر کوئی اختلاف ہے تو اُس کی کیا وجہ ہے؟ اور کونسا قول زیادہ صائب و درست ہے؟

جواب

علماء اس بات پر متفق نہیں ہیں کہ تمام صورتوں میں اِنشاء ہوتا ہے البتہ اتفاق صرف قسم کی صورت میں ہے۔ لہذا جب کسی شخص نے ''أقسمتُ باللہِ لتفعلنَّ '' کہا، (اللہ کی قسم تم فلاں کام ضرور کروگے)، تو اِس صورت میں یہ کہنا مناسب نہ ہوگا کہ اُس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ تو نے سچ بولا ہے جھوٹ نہیں بولا۔ اور قول کے سچے ہونے کے لیے اس پر قسم کا مقدم ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ قائل قسم کو ''أقسمتُ'' کے لفظ کے ذریعہ وجود میں لاتا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں اس پر عرب وعجم کے تمام علماء کا اتفاق ہے۔

عقود کے صیغوں کے بارے میں حضرات شافعیہ اور مالکیہ کا یہ کہنا ہے کہ وہ صرف بیع کے لیے اِنشاء کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں، جبکہ احناف کا کہنا یہ ہے: کہ اپنی اصل کے اعتبار سے تو یہ الفاظ خبر کے لیے وضع کیے گئے ہیں (۱) البتہ شریعت نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ جب متکلم ایسے الفاظ ادا

احناف کے نزدیک عقود کے صیغوں کا استعمال:

(۱) مشہور حنفی محقق علامہ مرغینانی اپنی کتاب ''الهداية''، کتاب النکاح ۲:۳۴۴ میں لکھتے ہیں: نکاح ماضی کے دوصیغوں کے ساتھ منعقد ہو جاتا ہے، کیونکہ ماضی کے صیغے اگرچہ اخبار کے لیے موضوع ہیں لیکن دفع ضرورت کے لیے شرعاً ان کو اِنشاء کے لیے نقل کرلیا گیا ہے۔

کمال ابن ہمام لکھتے ہیں: شریعت کے نزول سے پہلے بھی انہیں صیغوں کے ساتھ نکاح کے انعقاد کا رواج تھا چنانچہ شریعت نے اُسے برقرار رکھا۔ عقد نکاح کے لیے ماضی کے صیغوں کو اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ یہ الفاظ کسی شے کے وجود اور متحقق ہونے پر بہتر طور پر صراحت سے دلالت کرتے ہیں، کیونکہ یہ الفاظ خبر دینے سے پہلے ہی کسی چیز کے

کرے جو انشاء کے مفہوم پر دلالت کرتے ہوں، تو متکلم کے کلام کو درست ماننا ضروری ہے کیونکہ شریعت نے ان میں انشاء کا مفہوم رکھ دیا ہے اور ان کے مرادی معانی کا بھی تعین کر دیا ہے (۱)۔ خبر کے معنی کو انشاء میں نقل کرنے کے بجائے محذوف ماننا دو وجہ سے زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے:

۱۔ کیونکہ انشاء میں نقل کرنے کی صورت میں یہ ضروری ہے کہ اس معنی میں اس کا استعمال زیادہ ہو، تاکہ وہ معنی منسوخ مان لیا جائے جس سے نقل کیا گیا ہے اور دوسرے معنی کے لیے وضع ہو جائے۔ مقدر نکالنے کے لے ایک ادنیٰ سا قرینہ بھی کافی ہوتا ہے جبکہ نقل کے لیے بہت سے قرائن کی ضرورت پیش آتی ہے۔

[illegible] میں آنے پر دلالت کر رہے ہوتے ہیں۔

ابن ہمام کے کلام سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ احناف اور دوسرے فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا ہے کہ عقود کے یہ صیغے انشاء کی خبر دینے کے لیے مستعمل ہوتے ہیں۔ لہذا علامہ قرافی کا احناف کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ کہنا ''کہ احناف کے نزدیک یہ صیغے خبر کے لیے موضوع ہیں'' درست معلوم نہیں ہوتا۔

(۱) الصواب أن الحنفية صحیح بات یہ کہ احناف یہ نہیں کہتے کہ عقود کے صیغے خبر کے لیے موضوع ہیں بلکہ احناف کا موقف بھی یہی ہے کہ عقود کے صیغے انشاء کے معنی دیتے ہیں۔

لہذا علامہ قرافی کا احناف کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ کہنا ''کہ احناف کے نزدیک یہ صیغے خبر کے لیے موضوع ہیں اور کلام کا صحیح مفہوم مراد لینے کی غرض سے انشاء کے معنی مقدر ماننا ضروری ہے'' درست معلوم نہیں ہوتا۔

درحقیقت احناف کا موقف یہ ہے کہ عبارات میں مقدر ماننا اس لیے ضروری ہوتا ہے تاکہ کلام کا صحیح مفہوم [illegible] جا سکے۔ اور دلالات کی مباحث میں اسی مقدر کو ''دلالۃ الاقتضاء یا اقتضاء النص'' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کسی [illegible] صحت و صدق کے لیے لفظ کا کسی مقدم لازم پر دلالت کرنا شرعاً یا عقلاً اس کو مقدر بنانے پر موقوف ہوتا ہے اور [illegible] کا مدار جس مقدر یا محذوف عبارت پر ہو اس کو مقتضیٰ کہتے ہیں۔ اور مقتضیٰ کی تین قسمیں ہیں

۱۔ [illegible] کسی عبارت کا صحیح مفہوم اخذ کرنے کے لیے مقدر ماننا ضروری ہو جاتا ہے۔ مثلاً رسول اللہ [illegible] کا ارشاد ہے:

''رُفع عن أمتي الخطأُ والنسيانُ وما استكرهوا عليه'' میری امت سے خطاء، نسیان اور اکراہ ([illegible] مجبور کرنا) ختم ہو گیا ہے۔ حدیث کا ظاہری مفہوم تو یہ بنتا ہے کہ میری امت میں خطاء، نسیان نہیں پایا جائے گا اور نہ مجبور آدمی سے کوئی [illegible] اور ظاہر ہے کہ حدیث کا یہ مفہوم درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ حقیقت یہ ہے [illegible] امت سے سرزد ہوتے ہیں۔ لہذا اس حدیث کی تصدیق کے لیے لفظ ''إثم، حکمه'' کو محذوف

عبارت ماننا ضروری ہے تاکہ اس حدیث کا مفہوم صحیح ہو سکے۔ محذوف نکالنے کے بعد حدیث کے معنی یہ ہوں گے کہ میری امت سے بھول چوک سے سرزد ہونے والے قول و فعل پر گناہ نہیں ہوگا اور نہ حالت مجبوری میں کسی شخص سے سرزد ہونے والے اقوال و افعال پر کوئی مواخذہ ہوگا۔

۲- بعض اوقات عقل کے مقتضیٰ کی وجہ سے عبارت میں محذوف ماننا پڑتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَاسأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ یوسف: ۸۲، بستی سے سوال کیجئے، عقلاً بستی سے سوال کرنا ممکن نہیں کیونکہ بستی زمین کے اس حصہ کو کہا جاتا ہے جو مکانات پر مشتمل ہو، لہذا ضروری ہے کہ یہاں لفظ ''اھل'' محذوف مانا جائے اس بعد معنی یہ ہوں گے کہ بستی والوں سے سوال کیجئے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''فَلْيَدْعُ نَادِيَه'' العلق: ۱۷، مجلس کو بلائے، مجلس کو عقلاً بلانا ممکن نہیں، لہذا یہاں بھی ''اھل'' محذوف مانا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ مجلس والوں کو بلائے، نادیہ اس مخصوص مقام کو کہتے ہیں جہاں لوگ جمع ہو کر بحث و مباحثہ کرتے ہیں۔

۳- بعض اوقات شرعاً اس کلام کے صحیح ہونے کے لیے مقدر ماننا ضروری ہوتا ہے جیسے آپ کسی سے کہیں ''تَصَدَّقْ بغلَّة بُستانک هذه عنی بالف علی الفقراء'' تم اپنے باغ کے اس اناج کو میری جانب سے ہزار روپے کی بدلے فقراء پر صدقہ کردو، یا یہ کہے ''واھد قلمک هذا الی فلان عنی بکذا'' تم اپنا یہ قلم فلاں شخص کو میری جانب سے ہدیہ کردو۔

یہاں دونوں عبارتوں میں متکلم کی جانب سے مخاطب کو وکیل بنانا مقصود ہے تاکہ وہ شخص وکیل کی حیثیت سے اناج کو صدقہ اور قلم کو ہدیہ کر سکے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی چیز پر جب تک مؤکل کی ملکیت ثابت نہ ہو اس وقت تک اس چیز کو صدقہ یا ہدیہ کرنا جائز نہیں ہوتا۔ لہذا اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ مخاطب پہلے مؤکل کی طرف سے ان چیزوں کو خریدے اور اس کے بعد پھر ان کو صدقہ یا ہدیہ کردے، اس عبارت سے بطور اقتضاء النص بیع ثابت ہوئی اور احناف اسی کو مقتضیٰ کہتے ہیں اور دوسرے حضرات اسے مُضْمَر کہتے ہیں۔

رہا قائل کا قول ''انتِ طالق'' تو یہ انشاء ہوگی اس میں کوئی لفظ محذوف نہیں ہو سکتا۔

احناف میں سے ابن ہمام کی کتاب ''التحرير'' اور اس کی شرح ''التقرير لابن حاج'' [illegible] میں ہے: ''انت طالق'' انشاء ہے اس سے طلاق واقع ہو جائے گی اور اس میں کچھ بھی محذوف نہیں ہے۔ کیونکہ ''انتِ طالق'' میں اگر خبر محذوف مان لی جائے تو اس صورت میں تضاد پایا جائے گا کیونکہ خبر میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے جبکہ انشاء میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا لہذا ''انت طالق'' سے بہ صورت انشاء ہی ثابت ہوگی۔ علامہ قرافی کی جانب سے احناف کی طرف تعمیم کی نسبت سے پیدا ہونے والا ابہام بھی اس توضیح سے دور ہو جائے گا۔

۲۔ عبارات میں ضرورت کے پیش نظر شریعت میں مقدر و محذوف ماننا تمام علماء شریعت کے ہاں متفق علیہ ہے اور شریعت میں یہ بہت ہی عام بات ہے۔ میں نے اس کی تفصیل اپنی کتاب '' اَلْاُمْنِيَةُ فِي إِدْرَاكِ النِّيَّةِ'' (۱) میں بیان کر دی ہے۔ اور اگر کسی کا کوئی اختلافی قول ہو بھی تو تب بھی اختلافی قول کی بہ نسبت متفق علیہ قول پر عمل کرنا زیادہ مناسب ہوتا ہے۔

سوال: ۱۴

اِنشاء، لُغت اور عرف کا حکم

۹۔ کیا اِنشاء کا فیصلہ لُغت کے اعتبار سے ہوگا یا عُرف کے اعتبار سے؟

جواب:

اس بارے میں صحیح قول وہی ہے جو شوافع اور مالکیہ نے اختیار کیا ہے۔ اُن کا کہنا ہے ان الفاظ کی اصل وضع تو خبر کے لیے تھی اور پھر اُن کو انشاء کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا۔ اس لیے عرف میں ان الفاظ کو سنتے ہی یہی ذہن میں آتا ہے کہ کوئی بھی سننے والا ''بعتُ'' اور '' اشتریتُ'' سے نقل ہی سمجھتا ہے کہ متکلم نے اس کے ذریعہ اِنشاء کو وجود میں لایا ہے (۲)۔

---

(۱) مؤلف کی اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ احمدیہ لائبریری، حلب میں نمبر ۳۰۶ کے تحت، دوسرا قلمی نسخہ '' پبلک لائبریری، رباط میں نمبر: ۴۷۵ کے تحت، تیسرا قلمی نسخہ اسی لائبریری میں ۲۱۵۷ د، کے تحت اور چوتھا نسخہ محکمہ اوقاف حلبیہ کی لائبریری، دمشق میں موجود ہے۔

علامہ فخر الدین کی توجیہ:

(۲) احناف کی بھی یہی رائے ہے، شوافع میں سے امام فخر الدین رازی ۶۰۶ھ نے اس موضوع پر بہت ہی عمدہ اور تحقیقی بحث کی ہے چنانچہ وہ اپنی کتاب ''المحصول فی علم الاصول'' باب نمبر ۶: حقیقت و مجاز کی بحث کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ عقود کے صیغے اِنشاء ہیں یا خبر، اس میں کوئی شک نہیں کہ بذاتِ، بعتُ اور اِشتریتُ لغوی اعتبار سے خبر کے صیغے ہیں، اور شریعت میں بسا اوقات خبر کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔

البتہ نزاع اس چیز میں ہے کہ جہاں بھی یہ صیغے استعمال ہوں احکام کو وجود میں لانے کے لیے خبر ہوں گے یا انشاء؟ اور انشاء کا معنیٰ مراد لینا کئی وجوہ سے زیادہ مناسب ہے۔

۱- پہلی وجہ: شوہر کا اپنی بیوی سے ''أنت طالق'' کہنا، اگر یہاں خبر کا معنی مراد لیا جائے تو لازم آئے گا کہ یہ ماضی، حال یا مستقبل کے بارے میں خبر دے رہا ہے اور یہ بالکل غلط ہوگا، لہذا یہ کہنا بھی غلط ہوگا کہ یہ صیغے خبر کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔

ماضی اور حال کا معنیٰ مراد لینا اس لیے ممکن نہیں کہ اگر یہ معنیٰ مراد لیا جائے تو طلاق کو کسی شرط سے معلق کرنا ممکن نہ ہوتا کیونکہ کسی چیز کو مشروط کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے وجود کے موجود ہونے کو کسی دوسری چیز کے پائے جانے پر موقوف کیا جارہا ہے۔ اور جو چیز وجود میں آچکی ہو اس کو وجود میں لانے کے لیے کسی دوسری شے کے وجود میں آنے پر معلق نہیں کیا جاسکتا، چونکہ ان الفاظ کو معلق کرنا درست ہے لہذا ماضی اور حال دونوں سے خبر کے معنی نہیں مراد لیے جاسکتے۔

یہ بھی ممکن نہیں کہ مستقبل کے بارے میں طلاق کی خبر دی جارہی ہو اس لیے کہ ''أنت طالق'' کا مطلب یہ ہوگا کہ بیوی طلاق والی ہو جائے گی، اور صریح کلام سے یہ معنیٰ مراد لینا صحیح نہیں ہے، اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: ''ستصيرين طالقاً في المستقبل'' کہ عنقریب مستقبل میں تو طلاق والی ہونے والی ہے اور ظاہر ہے اس کلام سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ جب اس طرح کے صریح کلام سے طلاق واقع نہیں ہوسکتی تو ''أنت طالق'' سے بدرجہ اولیٰ طلاق واقع نہیں ہوگی۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ صیغے خبر کے لیے ہوں تو کذب پر محمول ہوں گے یا صدق پر، اور اگر کذب پر محمول ہوں تو ان کا کوئی اعتبار نہیں اور اگر صدق پر محمول ہوں تو طلاق کا وقوع ان ہی صیغوں پر موقوف ہوگا یا نہیں؟

اگر طلاق کا دارومدار انہی صیغوں پر ہو تو یہ محال ہے کیونکہ کسی خبر کے سچا ہونے کا دارومدار اس چیز کے وجود پر ہوتا ہے جس کے بارے میں خبر دی گئی ہو اور یہاں جس چیز کی خبر دی گئی ہے وہ طلاق کا پایا جانا ہے۔ اب اس طلاق کے بارے میں خبر دینے کا دارومدار اس بات پر ہے کہ طلاق حقیقت میں موجود ہو اور اگر طلاق کے پائے جانے کا دارومدار اس خبر پر مان لیا جائے تو دور لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

اگر اس کا دارومدار خبر پر نہ ہو تو اس حکم کے لیے کسی دوسرے سبب کا پایا جانا ضروری ہے اور فرض کیجیے اگر وہ سبب پایا بھی جاتا ہے تو اس خبر کے بغیر بھی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یہ دوسرا کوئی سبب نہیں پایا جاتا تو طلاق واقع

جہاں کہیں متبادر مفہوم لیا جا سکتا ہو تو بہتر یہ ہے کہ لفظ کو اِسی متبادر مفہوم میں استعمال کیا جائے کیونکہ وہ راجح ہے اور راجح کو اختیار کرنا ضروری ہے اگر چہ خلاف اصل ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ مجاز حقیقت کے برعکس ہوتا ہے اور جب دلیل سے مجازی معنیٰ کو ترجیح حاصل ہو جائے تو اس کو اختیار کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

اسی طرح ضمیروں اور اُن تمام امور جن میں تخصیص پیدا ہو جائے تو اُن پر عمل کیا جائے گا اگر چہ خلافِ اصل ہی کیوں نہ ہو جب بھی ترجیح ثابت ہو جائے گی اس کو اختیار کرنا ضروری ہے اور اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے لہٰذا منقول معنیٰ مراد لینا ضروری ہے کیونکہ عرف میں یہی راجح ہے۔

نہیں ہوگی اگر چہ یہ خبر موجود ہو۔ اس خبر کے باوجود طلاق نہیں ہوگی اور یہ بالاتفاق باطل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ طلاق کے حصول میں خبر کے اثر انداز ہونے کا دارمدار اس لفظ پر کیوں نہیں ہوسکتا؟ تو میرے خیال میں اس کا بہتر جواب یہ ہوگا کہ اس لفظ کو اگر طلاق کے وقوع میں مؤثر ہونے کی شرط تسلیم کرلیا جائے تو پھر اس کا طلاق واقع ہونے سے پہلے پایا جانا ضرور ہوتا۔ لیکن ہم واضح کر چکے ہیں کہ اگر ہم اس کو بچی خبر مانتے ہیں تو طلاق کا اس سے پہلے واقع ہونا لازم آتا ہے اور پھر اس سے دور لازم آئے گا

۳- تیسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ﴿فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾، (اور اُن کی عدت کے شروع میں طلاق دو) میں تو طلاق دینے کا حکم ہے تو ضروری ہے کہ شوہر طلاق دینے پر قادر ہو اور قدرت کی صورت طلّقت، ہی کی شکل میں ہوسکتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ سبب قدرت طلاق میں مؤثر ہے۔

۴- چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر طلاق کی اضافت طلاق رجعی کی طرف ہو تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی اگر چہ اُسے عدمِ وقوع کے دعویٰ میں سچا ہی سمجھا جائے گا، اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ انشاء ہے خبر نہیں ہے۔

سوال: ۱۵

کلامِ نفسی اور وضع لغوی میں فرق:

۱۰- کیا اس حوالے سے کلامِ نفسی اور وضع لغوی دونوں برابر ہیں یا یہ صرف وضع لغوی کے ساتھ مختص ہوگا؟

جواب

کسی صیغہ کا اِنشاء کے لیے استعمال ہونا بعض اوقات تو اہل عرب کی لُغت کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ قسم کے صیغوں میں ہوتا ہے اور بعض اوقات اہل عُرف کے استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ طلاق وغیرہ میں، یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات طلاق صریح کو چھوڑ کر طلاق کنایہ مراد لی جا سکتی ہے اور کبھی کنایہ اتنا مشہور ہو جاتا ہے کہ اُس کا استعمال انشاء کے معنیٰ کے لیے صریح لفظ کی طرح ہوتا ہے۔

یہی وجہ ہے ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ جب کوئی کہے: ''أنتِ طالقٌ'' تو یہ الفاظ طلاق کے لیے صریح اور واضح ہیں۔ اور زبان سے ادا کرتے وقت نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور'' أنتِ مُطلقةٌ'' طلاق کے معنیٰ میں صریح نہیں ہے بلکہ اس میں نیت کا پایا جانا ضروری ہے اگرچہ ''أنتِ طالقٌ'' اور أنتِ مُطلقة، میں طاء، لام اور کاف کے الفاظ کے درمیان اشتراک پایا جاتا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرف نے ''أنتِ طالقٌ'' کو اِنشاء کے لیے وضع کیا ہے اور'' أنتِ مُطلقةٌ'' کو لُغوی وضع پر خبر کے معنیٰ کے لیے باقی رکھ دیا ہے لہذا '' أنتِ مُطلقةٌ'' سے نیت کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور قسم کا صیغہ زمانہ جاہلیت، اسلام اور تمام زمانوں میں ہمیشہ سے اِنشاء کے استعمال ہوتا رہا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ'' أنتِ طالقٌ'' اور'' أنتِ مُطلقةٌ'' کے استعمال میں اختلاف پایا جاتا ہے'' أنتِ طالقٌ'' کا استعمال عرفی ہے جبکہ'' أنتِ مُطلقةٌ'' کا استعمال لُغوی ہے۔

حاکم کے حکم، طلاق اور غلام آزاد کرنے کے لیے کلامِ نفسی کا اِنشاء کے لیے استعمال ہونا عرفی یا لُغوی استعمال کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ وضع کا تعلق نفس سے نہیں ہوتا بلکہ الفاظ سے ہوتا ہے۔ اور کلامِ نفسی میں خبر، طلب اور اِنشاء کے معنیٰ کا تعلق متکلم کی ذات سے وابستہ ہوتا ہے نہ کہ کسی واضع کی وضع سے۔

اسی وجہ سے عرب وعجم کی تمام اقوام، اور تمام متفرق اہل زبان کے نزدیک خبر، طلب، تخییر اور کلام کی تمام انواع اپنی ذات کے اعتبار سے مساوی ہیں، لغتوں اور طور طریقوں کے اختلاف سے اُن میں اختلاف نہیں ہوتا اس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ اس کا تعلق ذات سے ہے نہ کہ لغت سے۔

جس طرح کہ اعتقادات، شکوک وشبہات اور انسانی نفوس کی تمام انواع واقسام تمام اقوام عالم میں مساوی ہوتے ہیں اُن کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کیونکہ اُن کا تعلق ذات سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ اجناس کی تمام خصوصیات، اُن کالا، سفید ہونا، تمام ذائقوں اور بُو وغیرہ کا تعلق اجناس کی ذات سے ہوتا ہے نہ کی کسی خارجی امر کی وجہ سے اور اجناس کی یہ تمام خصوصیات محض اللہ تعالیٰ کی جانب سے پیدا کردہ ہیں ان میں کسی اور کا کوئی دخل نہیں ہے۔

اِس لیے اہل علم کا کہنا ہے کہ حقیقت کی تبدیلی ناممکن ہوتی ہے اگر حقائق کی بنیاد لغوی یا عرفی اصطلاح پر ہوتی تو اُس میں تبدیلی ممکن تھی، اِس لیے کہ جس چیز کا وجود لوگوں کے اصطلاح وضع کرنے سے ہوا ہو اُس میں ہر وقت تبدیل وتحویل ہوسکتی ہے۔

دس سوالوں کے جوابات کے ساتھ سولہ سوالات کے جوابات مکمل ہو گئے۔

سوال:۱۶

حاکم کے حکم کی حیثیت

متفق علیہ مسائل اور مختلف فیہ دونوں کے بارے میں دیئے گئے حاکم کے حکم کو اگر کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا تو ان کے درمیان کیا فرق ہے؟

کیا دونوں مسائل کے بارے میں اجماع منعقد ہو چکا ہے؟ کیا ایک مانع ہے یا کئی؟ اور اگر اجماع ہے تو وہ ایک ہی ہوگا اور اگر وہاں کوئی دوسرا مانع ہے تو وہ کیا ہے؟

جواب:

اِن دونوں صورتوں میں فیصلے کو کالعدم قرار دینے کی ممانعت اجماع ہی کی وجہ سے ہے، البتہ اختلافی معاملات میں حاکم کا حکم جس وجہ سے کالعدم نہیں کیا جا سکتا وہ دراصل کچھ اور ہے، اِس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکام عدالت اور حکام ریاست کو اجازت دی ہے کہ وہ اجتہادی معاملات میں دو مختلف فیہ اقوال میں سے کسی ایک قول کے مطابق فیصلہ کرسکیں۔ چنانچہ جب بھی وہ ان دونوں میں سے کسی ایک قول کے بموجب فیصلہ کریں گے تو وہ فیصلہ اُس خاص معاملہ میں اللہ تعالیٰ ہی کا فیصلہ شمار ہوگا۔ اور حاکم کی طرف سے گویا اُس امر کی خبر دی گئی ہوگی کہ اُس نے اِس معاملہ میں یہ فیصلہ کیا جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وارد ہونے والی نص کی طرح ہے، وہ نص جو اِس واقع کے ساتھ خاص ہے اور اِس متعین قول کے مخالف دوسرے قول کی دلیل کے معارض ہے۔

مثال: امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے کہے'' إن تزوّجتکِ فأنتِ طالقٌ ثلاثاً'' اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ لہٰذا اگر وہ شخص اس عورت سے نکاح کرے گا تو نکاح منعقد ہوتے ہیں اُس عورت کو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اس کے بعد اب اُس شخص کے لیے اُس عورت سے دوبارہ نکاح کرنا اُس وقت تک صحیح نہیں ہوگا جب تک وہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کر کے خلوت صحیحہ (حقوق زوجیت ادا) نہ کر لے۔

اگر اتفاق سے اُس شخص نے شافعی مسلک کی موافقت کرتے ہوئے نکاح کرلیا اور حقوق زوجیت بھی ادا کر لیے اور پھر اُس عورت کو ایک طلاق دی اور عدت گذرنے کی وجہ سے وہ عورت بائنہ

ہوگئی اور پھر دوبارہ اسی عورت سے نکاح کرلیا ہو اور اس کے بعد کسی شافعی حاکم کے پاس یہ مقدمہ پیش ہو، اور حاکم نے اُس نکاح کے صحیح ہونے کا فیصلہ دیدے۔ تو حاکم کا یہ فیصلہ اس قسم اُٹھانے والے شخص کے حق میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وارد شدہ نص کے درجہ میں ہوگا۔

لیکن دوسرے حلف اُٹھانے والوں کے حق میں نہیں ہوگا، جن کے ساتھ حاکم کا فیصلہ متعلق نہ ہو کیونکہ شارع کا یہ حکم دلیلِ اجماع کے ذریعہ ثابت ہے اور جو چیز اجماع سے ثابت ہو وہ صاحبِ شرع کی طرف سے دلیل قطعی ہے۔

امام مالکؒ کی اس دلیل کہ اس طرح معلّق کرنے والوں کا اس صورت میں نکاح کرنا باطل ہوگا اور اس دلیل جو صورت مسئولہ میں پیش کی گئی ہے کے درمیان تعارض واقع ہورہا ہے۔ کیونکہ یہ دلیل خاص ہے، جب کہ امام مالکؒ کی پیش کردہ دلیل عام ہے کیونکہ وہ تمام صورتوں کو شامل ہے۔ اور یہ اصول طے شدہ ہے کہ جب خاص اور عام میں تعارض واقع ہوجائے تو خاص کو عام پر مقدم کیا جاتا ہے۔

اگر ہم کہیں کہ مذکورہ صورت میں حاکم کا فیصلہ کالعدم کیا جاسکتا ہے تو اس صورت میں اس قاعدہ کی مخالفت کے ساتھ ساتھ اجماع کی خلاف ورزی بھی لازم آئے گی۔ ایسی صورت میں تو وہ خاص نص جو عام دلیل کے معارض ہو وہ بھی باطل ہوجائے گی۔ اور یہ بالا جماع ممنوع ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اختلافی مسائل میں جب حاکم کوئی فیصل دے تو اس وقت اُسے کالعدم قرار دینے کے دو موانع (رکاوٹیں) پائے جائیں گے اور متفق علیہ مسائل میں ایک مانع ہوگا۔ تعجب کی بات ہے کہ مختلف فیہ کیونکر متفق علیہ سے اقویٰ اور مضبوط ہوگا؟

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اختلافی مسائل میں حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار نہ دینا اصولی قاعدہ کے مطابق ہوگا۔ اور دلائل شرعیہ میں خاص کو عام پر مقدم کرنے کا یہی مطلب ہے۔

سوال: ۱۷

اجتہادی مسائل اور حاکم کا فیصلہ

جب حاکم کسی اجتہادی مختلف فیہ مسئلہ کے بارے میں کوئی فیصلہ دے مثلاً بچوں کی شہادت یا ایک گواہ اور ایک قسم کی بنیاد پر فیصلہ کردے یا ایسی عادتیں جن کے اعتبار میں اختلاف ہے جیسا کہ بیویوں کے نان ونفقہ سے متعلق شوہروں کی عادتیں مختلف ہوتیں ہیں۔ تو کیا یہ عادت قول شوہر کی بات میں بدل دے گی یا نہیں؟ کیا یہ فیصلہ شرعی دلیل کے مطابق ہوگا یا نہیں؟

کیا کسی ایسے آدمی کے لیے اس فیصلہ کو کالعدم قرار دینا جائز ہوگا جس کے نزدیک مُدرک (شرعی دلیل) باطل ہو اور وہ یہ کہے کہ میرے نزدیک یہ فیصلہ بغیر مُدرک (شرعی دلیل) کے ہے کیونکہ بچوں کی گواہی کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہے اور وہ فیصلہ جو بغیر مُدرک (شرعی دلیل) کے ہوئے بالاتفاق کالعدم قرار دینا جائز ہے لہذا میں اس فیصلہ کو توڑتا ہوں؟ یا کسی بھی شخص کے لیے اس طرح کرنا جائز نہیں؟

جواب:

وہ شرعی دلیل جس میں اختلاف ہو اُس کی دو قسمیں ہیں:

کبھی تو وہ دلیل بہت ہی ضعیف وکمزور ہوگی، اس صورت میں اگر حاکم نے کمزور دلیل کی بنیاد پر فیصلہ دے دیا تو قاضی کے فیصلے سے اُسے کالعدم قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ وہ فیصلہ قواعد شرعیہ کے معارض بننے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا ایسا فیصلہ خلافِ قانون ہوگا۔ اور جو فیصلہ قواعد شرعیہ کے خلاف ہو اور اُس کا کوئی معارض بھی نہ ہو تو اس کو مؤخر کردیا جائے گا اور بالاتفاق اس طرح کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینا جائز ہوگا۔

اگر قابل قبول شرعی دلیل ہو اور شریعت میں اُس کا کوئی معارض بھی ہو تو ایسی صورت میں دو اختلافی اقوال ملتے ہیں۔ پہلا قول دلیل شرعی کے بارے میں اور دوسرا اس پر مرتب ہونے والے حکم کے بارے میں ہے۔ لہذا جب حاکم نے دلیل شرعی کے مقتضیٰ کے مطابق فیصلہ کیا ہو تو جب اس کے ساتھ حاکم کا حکم بھی شامل ہو جائے گا تو اُسے کالعدم قرار دینا جائز نہیں ہوگا۔

حاکم کا اس حکم کے بارے میں پائے جانے والے دو اقوال میں سے ایک قول کی بنا پر فیصلہ

کرنا دلیل شرعی کے بارے میں دو آرا میں سے ایک کی بنا پر فیصلہ کرنا شمار نہیں ہوگا۔ اور اگر ایسا ہوتو اس کے بعد پھر ایک گواہ اور قسم میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی۔ کیونکہ بعض حکام نے اس کے مطابق فیصلہ دیا ہے، لیکن اس کے دلیل شرعی ہونے میں اختلاف ختم نہیں ہوگا، ہاں اگر کہ کسی زمانے کے مجتہدین کا دو اقوال میں سے کسی ایک قول پر اجماع منعقد ہو جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ مختلف فیہ شرعی دلیل کے مطابق فیصلہ کرنا درحقیقت شرعی دلیل کے موافق فیصلہ کرنا نہیں ہوتا بلکہ اُس کے مقتضا کے مطابق فیصلہ ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت اس بات سے بھی ہو سکتی ہے، کہ اِس فیصلہ سے حاکم کا مقصود صرف اس دلیل شرعی کی بنیاد پر فیصلہ کرنا تھا نہ کہ اس کے دلیل شرعی ہونے کے بارے میں فیصلہ کرنا تھا۔ کیونکہ دلائل شرعیہ کے بارے میں فیصلہ کرنا تو ہے ہی محال۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اختلاف کا تعلق دنیوی مصالح سے نہیں بلکہ اُخروی مصالح سے ہے۔

قواعد شرعیہ اور اصول فقہ وغیرہ میں یہ بات ثابت شدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس انداز میں کسی بھی بندے کو یہ اختیار نہیں دیا کہ وہ دو اختلافی اقوال میں سے ایک کے مطابق فیصلہ کر کے اس کو متعین کر دے۔ بلکہ دو اختلافی اقوال میں سے ایک قول کے مطابق فتویٰ صادر کرنے کا اُس کو اختیار ہے۔

حاکم کا فتویٰ اُس کے مخالف مفتی کو دوسرے قول کے مطابق فتویٰ دینے سے نہیں روک سکتا۔ کیونکہ مخالف نقطۂ نظر کے حامل مفتی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ ایسی رائے کے مطابق فتویٰ جو اُس کے نزدیک راجح اور مضبوط ہو۔

جہاں تک فیصلہ یا حکم کا تعلق ہے تو جب ایک حاکم نے دو اختلافی اقوال میں سے ایک کے مطابق فیصلہ یا حکم دے دیا تو اب کسی دوسرے شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ وہ اِس حاکم کے فیصلہ کی خلاف ورزی کرے یا اس کے خلاف فیصلہ دے۔

سائل کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ حاکم نے بغیر کسی شرعی دلیل کے فیصلہ دیا ہے۔ کیونکہ اختلافی مسائل کے بارے میں دیے جانے والے دلائل میں کچھ نہ کچھ اختلاف تو ہوتا ہی ہے۔ لہذا دونوں اختلافی اقوال شرعاً معتبر ہیں۔ اور جس شخص نے کسی حاکم یا مفتی کا اس قسم کا کوئی حکم یا فتویٰ دیکھا ہوتو اُس کے لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس حاکم یا مفتی نے بغیر کسی شرعی دلیل کے فیصلہ دیا ہے۔ بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اُس حاکم یا مفتی نے مضبوط دلیل کو چھوڑ کر کمزور دلیل کا سہارا لیا ہے اور اس کے مطابق فیصلہ یا فتویٰ دیا ہے، اور قابل قبول شرعی دلیل میں کسی قسم کا کوئی اختلاف موجود نہیں۔

سوال: ۱۸

اجماعی اور قابل قبول شرعی دلیل کی بنیاد پر فیصلہ کرنا

کیا حاکم کسی ایسے حکم کی بنیاد پر فیصلہ دے سکتا ہے جس کی دلیل میں تو اتفاق ہو لیکن اُس دلیل کی بنیاد پر دیے گئے فیصلہ وحکم میں اختلاف ہو؟

یا حاکم کے لیے کسی اختلافی شرعی دلیل کی بنیاد پر فیصلہ دینا جائز نہیں بلکہ حاکم کو صرف دو مختلف متعارض شرعی دلائل میں سے ایک کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا اختیار رہوتا ہے؟ اور اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ فیصلہ ہو تو اختلافی لیکن شرعی دلیل متفق علیہ ہو؟ جبکہ ہونا تو یہ چاہئے کہ جب دونوں مجتہدین کسی دلیل شرعی پر متفق ہوں تو اس کے حکم میں بھی متفق ہوں۔

جواب

ہاں یہ ممکن ہے کہ فیصلہ مختلف فیہ ہو اور مُدرک (دلیل شرعی) متفق علیہ ہو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ حاکم کوئی ایسا فیصلہ کردے جو متفق علیہ ہو لیکن مُدرک (دلیل شرعی) مختلف فیہ ہو، مُدرک سے مراد شرعی دلائل جیسے گواہ اور اقرار وغیرہ ہیں جن پر اعتماد کر کے حاکم فیصلہ کرتا ہے، اور وہ دلائل مراد نہ لیے جائیں جن کا تعلق فتاویٰ سے ہے، مثلاً قرآن کریم اور سنت مطہرہ۔ تو اس صورت میں ممکن ہے کہ مُدرک متفق علیہ ہو اور فیصلہ مختلف فیہ ہو۔

مثلاً حاکم کے پاس دو عادل آدمی آکر میاں بیوی کے بارے یہ گواہی دیں کہ ان دونوں نے ایک مرتبہ ایک عورت کا ایک گھونٹ دودھ پیا تھا لہٰذا ان دونوں کے درمیان رضاعت ثابت ہونے کی وجہ سے ازدواجی رشتہ کو کالعدم قرار دیا جائے!

اسی طرح اگر دو عادل آدمی یہ گواہی دیں کہ اس شخص نے نکاح کرنے سے پہلے اپنی ہونے والی بیوی سے پہلے یہ کہا تھا کہ اگر میں تیرے ساتھ نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے۔ تو اس صورت میں ان کے درمیان نکاح کو فسخ کرا دیا جائے گا۔ اب اگر ان دونوں صورتوں میں حاکم ان عادل گواہوں کی گواہی کو بنیاد بنا کر میاں بیوی کے نکاح کو فسخ اور کالعدم قرار دینے کا فیصلہ کرے گا تو یہ فیصلہ تو مختلف

فیہ ہے (۱) لیکن دو گواہان کی گواہی کو بنیاد بنا کر فیصلہ کرنا متفق علیہ ہیں (۲)۔

اس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے کہ لائل مختلف فیہ ہوں اور فیصلہ متفق علیہ ہو، مثلاً حاکم کا وہ فیصلہ جو اُس نے زخموں کا قصاص لینے کے بارے میں ایک گواہ اور ایک قسم کی بنیاد پر کیا ہو، تو اس صورت میں زخموں کا قصاص لینا تو متفق علیہ ہے۔لیکن ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر اس جرم کا ثبوت مختلف فیہ ہے کیونکہ علماء کی اکثریت ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے عدم جواز کی قائل ہے اور امام مالکؒ کا مشہور قول بھی یہی ہے۔

اگر مدرک (شرعی دلیل) سے مراد وہ دلیل لی جائے جو مجتہدین کے مستند فتاویٰ کی بنیاد ہے تو اس صورت میں بھی اختلاف ہوگا یعنی کبھی تو فیصلہ مختلف فیہ ہوگا اور مدرک متفق علیہ اور کبھی مدرک متفق ہوگا اور فیصلہ مختلف فیہ۔اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک فریق جس دلیل کو بنیاد بنا کر فتویٰ دے رہا ہو دوسرے فریق کی جانب سے پیش کیے جانے والے دلائل اِس کی نقیض وضد ہوں، یا ایک مفتی وجوب کا فتویٰ دے جبکہ بعینہٖ اسی مسئلہ کے بارے میں دوسرا مفتی اُس کے وجوب کے منسوخ ہونے کا فتویٰ دے، یا ایک کے نزدیک وہ دلیل معارض ہو جبکہ دوسرا فریق اُسے معارض تصور نہ کرتا ہو (۳)۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْۢ بَحِيْرَةٍ وَّلَا سَآئِبَةٍ﴾ (۴) (اللہ تعالیٰ

---

(۱) شوافع کے نزدیک دودھ پینے کے زمانے میں اگر کوئی بچہ کسی عورت کے دودھ کا صرف ایک گھونٹ پی لے تو رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔اور اسی طرح شوافع کے نزدیک نکاح کرنے سے پہلے نکاح کو معلق بالشرط کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔(از مترجم)

(۲) تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دو عادل آدمیوں کی گواہی کو بنیاد بنا کر کسی بھی چیز کے جواز وعدم جواز یا حلال وحرام کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔(از مترجم)

(۳) جیسے وہ جانور جس کو ذبح کرتے وقت جان بوجھ تسمیہ ترک کردیا گیا ہو اُس جانور کے ذبیحہ کے حلال وحرام ہونے کے بارے میں شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف موجود ہے، اور اس اختلاف کی بنیاد وہ دلائل ہیں جو شوافع اور احناف کی جانب سے پیش کیے جاتے ہیں۔

(۴) المآئدۃ: ۱۰۳۔

نے نہ بحیرہ کو مشروع قرار دیا ہے اور نہ سائبہ کو) کو بنیاد بنا کر کوئی حنفی قاضی منقولہ اشیاء کے وقف کو کالعدم قرار دینے کا فیصلہ صادر کردے(۱)۔ کیونکہ حنفی قاضی کے نزدیک وقف بھی ایک قسم کا سائبہ(۲) ہے حالانکہ قرآن کریم کی یہ آیت منقولہ اشیاء کے وقف کے جواز کی تائید کررہی ہے۔

(۱) احناف مطلقاً منقولہ اشیاء کے وقف کے عدم جواز کے قائل نہیں، لہٰذا مؤلف کا علی الاطلاق ان کی طرف نسبت کر کے یہ کہنا کہ احناف منقولہ اشیاء کے وقف کے عدم جواز کے قائل ہیں درست نہیں بلکہ احناف منقولہ اشیاء کے وقف کے جواز کے قائل ہیں اور حنفی فقہ کی کتابوں میں موجود کتاب الوقف کے مطالعہ سے یہ اعتراض دور ہوسکتا ہے۔

(۲) ﴿مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلَا سَآئِبَةٍ وَّلَا وَصِيْلَةٍ وَّلَا حَامٍ﴾ المآئدۃ:۱۰۳ (اللہ تعالیٰ نے نہ بحیرہ کو مشروع قرار دیا ہے اور نہ سائبہ، نہ وصیلہ اور نہ حامی کو)

زمانہ جاہلیت میں مشرکین نے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ وغیرہ کو شعائر کا درجہ دے کر مذہبی تقدس کا جامہ پہنا رکھا تھا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں میں سے کسی چیز کو بھی مشروع نہیں کیا تھا۔ مشرکین نے محض من گھڑت طور پر ان کو ایجاد کیا، ان کے احترام کی روایت قائم کی اور پھر اپنی ان بدعات کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کردیا کہ اس نے ان کے احترام کا حکم دیا ہے۔

بَحِيْرَة: اس اونٹنی کو کہا جاتا تھا جس سے پانچ بچے پیدا ہوچکے ہوتے اور ان میں آخری نر ہوتا۔ ایسی اونٹنی کا کان چیر کر اس کو آزاد چھوڑ دیتے اس کا دودھ بتوں کے نام پر وقف کردیا جاتا تھا اور کوئی شخص اس طرح کی اونٹنی سے اپنا کام کاج نہ لیتا تھا اور نہ اس کا دودھ دوہتا۔

سَآئِبَة: اس اونٹنی کو کہا جاتا تھا جس کے متعلق اس کا مالک اپنی کسی بیماری میں منت مانتا کہ اگر اس کو شفاء ہوگئی تو وہ اس کو آزاد چھوڑ دے گا نہ اس پر سواری کرے گا اور نہ اس کا دودھ دوہے گا، جیسا کہ بتوں اور بزرگوں کے مزارات وغیرہ کے نام پر ہمارے زمانہ میں سانڈ چھوڑ دیے جاتے ہیں۔

وَصِيْلَة: جو اونٹنی مسلسل مادہ بچہ جنے درمیان میں نر بچہ پیدا نہ ہو تو اسے بھی بتوں کے نام پر چھوڑ دیتے تھے۔ یا بکری اگر مادہ جنتی تو اس کو اپنا حصہ سمجھتے، نر جنتی تو اس کو اپنے معبودوں کا حصہ سمجھتے اور اگر نر، مادہ دونوں ایک ساتھ جنتی تو اس کو وَصِيْلَة کہتے اور ایسے نر کو بتوں کی نذر کے قابل نہ سمجھتے تھے۔

حام: اس اونٹ کو کہا جاتا تھا جو ایک خاص عدد سے جفتی کرچکا ہوتا اسے بھی بتوں کے نام پر چھوڑ دیتے تھے، نہ اس پر سواری کرتے اور نہ بوجھ لادتے۔

ملخص از تفسیر معارف القرآن،۳: ۲۴۲، تدبر قرآن،۲: ۶۰۱-۶۰۲۔ (از مترجم)

14594

شافعی حاکم اگر رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: ''الطلاق لمن مَلکَ الساق'' (۱) (طلاق کا حق صرف اُس شخص کو ہے جس کے قبضہ میں عورت کی باگ ڈور ہے) کو بنیا بنا کر کسی ایسے شخص کے نکاح کو برقرار رکھنے کا فیصلہ کر دے جس نے نکاح منعقد ہونے سے پہلے ہی اپنے نکاح کو معلق بالشرط کر دیا تھا۔ یا وہ حاکم خیارِ مجلس کی بنا پر بیع کو فسخ قرار دے دے جب کہ حدیث سے خیارِ شرط کا ثبوت ملتا ہے۔ اس طرح کے اختلافات کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

کبھی حاکم کا فیصلہ تو ایسا ہوگا جس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے لیکن مُدرَک مختلف فیہ ہوگا۔ مثلاً کسی ایک واقعہ کے بارے میں دو احادیث موجود ہوں اُن احادیث کے مطابق فیصلہ کرنے والوں کے نزدیک دونوں احادیث صحیح ہوں جب کہ دوسرے فریق کے نزدیک وہ احادیث صحیح نہ ہوں، لیکن ان دونوں احادیث کی بنیاد پر کیے گئے فیصلہ کے بارے میں دونوں فریقوں کا اتفاق ہو جبکہ اُن احادیث کے دلیل شرعی ہونے میں دونوں کے درمیان اختلاف موجود ہو، اس سے معلوم ہوا کہ مُدرک (دلیل شرعی ہونے میں) پر اتفاق سے حکم و فیصلہ پر اتفاق لازم نہیں آتا۔

حدیث ''الطلاق لمن مَلکَ الساق'' کی تحقیق وتخریج:

(۱) یہ حدیث سنن ابن ماجہ میں ۱:۶۷۲ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے طریق سے اور دارقطنی میں ۱:۴۴۰ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور عصمۃ بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے طریق سے منقول ہے۔ ابن ماجہ میں ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث موجود ہے:

قال ابن عباس: أتي النبي ﷺ رجلٌ قال: یا رسول الله، إنَّ سَیّدی زَوَّجنی أمَته، وهو یُرید أن یُفرّق بینی و بینها؟ قال: فصَعِدَ رسول الله ﷺ المنبرَ فقال: یا أیها الناس، ما بالُ أحدِکم یُزَوِّجُ عبدَه أمَته، ثمّ یریدُ أن یُفرّق بینهما؟! إنما الطلاقُ لمن أخذَ بالسَّاق۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں: کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص نے آ کر کہا کہ یا رسول اللہ: میرے آقا نے اپنی باندی کا نکاح میرے ساتھ کر دیا تھا اور اب میرا آقا میرے اور میری بیوی کے درمیان تفریق کرنا چاہتا ہے۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ منبر پر تشریف لائے اور فرمایا: اے لوگو! تمہیں کیا ہو گیا ہے؟ کہ تم میں سے کوئی شخص پہلے اپنے غلام کا اپنی باندی کے ساتھ نکاح کر دیتا ہے اور پھر اُن کے درمیان تفریق کرانا چاہتا ہے سنو! طلاق کا حق صرف اُسی شخص کو ہے جو عورت کا اپنے ساتھ عقد نکاح کی وجہ سے مالک ہے۔

اگر چہ اس حدیث کی ابنِ ماجہ والی سند میں عبداللہ بن لھیعہ ہیں جن کو بعض محدثین نے ضعیف جبکہ بعض نے قوی قرار دیا ہے۔ حافظ ھیثمیؒ نے بھی ''مجمع الزوائد'' میں کئی مقامات پر یہ حدیث نقل کی ہے چنانچہ وہ ۷:۵۲، لکھتے ہیں: ''وفيه – أي ابنِ لَهيعة-- ضَعْفٌ، وقد يُحَسَّنُ حديثُهُ'' کہ اس حدیث میں ایک راوی ابن لھیعۃ ہیں جو کہ حدیث کی روایت کے بارے میں ضعیف ہیں۔ لیکن بعض اوقات وہ صحیح حدیث روایت کرتے ہیں۔

حافظ ھیثمیؒ ''مجمع الزوائد'' ۱:۱۵۵، ۵:۲۳، ۱۰:۱۶، میں لکھتے ہیں'' وحديثه حَسَنٌ'' اُن کی حدیث حسن ہوتی ہے اور ۱:۱۶۱، پر لکھتے ہیں: ''وقد احتجّ به غيرُ واحدٍ'' ابن لھیعۃ کو ایک سے زائد محدثین نے قابل حجت قرار دیا ہے۔

علامہ شوکانی ''نیل الاوطار'' ۲:۲۰۳، میں لکھتے ہیں یہ حدیث کے مختلف سندوں سے ثابت ہے لہذا اس حدیث کے بہت سے طرُق اس کی قوت کا سبب ہیں۔ اور علامہ ابن قیم کا کہنا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ حدیث کی سند میں اگر چہ کچھ کلام ہے، لیکن قرآن کریم اس حدیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے اور لوگوں کا عمل بھی اسی کے مطابق ہے۔

قرآن کریم میں ہے: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ الاحزاب: ۵۰، ور جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر تم انہیں طلاق دے دو، دوسرے مقام پر ہے ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ﴾ ، الطلاق: ۱، جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو۔ یہ حدیث حسن لذاتہ ہوگی یا حسن لغیرہ اور یہ ایک مسلمہ اور معروف قاعدہ ہے: کہ حدیث حسن لذاتہ ہو یا حسن لغیرہ دونوں صورتوں قابل حجت ہوتی ہے۔

سوال: ۱۹

اختلافی مسائل اور حاکم کا فیصلہ

فقہاء کا یہ کہنا کہاں تک درست ہے کہ جب حاکم اختلافی مسائل کے بارے میں فیصلہ کرے تو حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا، کیا اجتہادی دلائل کی بنیاد پر دیے گئے حاکم کے فیصلہ کا بھی یہی حکم ہوگا یا نہیں؟ اور کیا حاکم کا فیصلہ حجت بنے گا یا نہیں؟ کیا اس پر حکم اطلاق ہوگا یا نہیں؟ اور فقہاء کا یہ کہنا مطلق ہے یا بعض اختلافی مسائل مستثنیٰ ہیں؟ اور اگر مستثنیات ہیں تو کیا اختلافی دلائل میں بھی کوئی استثنائی صورت ہے یا نہیں؟

جواب:

فقہاء کا یہ کہنا عام نہیں ہے بلکہ خاص ہے (۱)، کیونکہ علماء نے صراحت کی ہے کہ چار مواقع ایسے ہیں جہاں حاکم کا فیصلہ مستقل نہیں ہوتا بلکہ اُسے کالعدم قرار دیا جا سکتا ہے۔ اور وہ چار صورتیں یہ ہیں:

۱- حاکم کا فیصلہ اجماع کے خلاف ہو
۲- حاکم کا فیصلہ قواعد شرعیہ کے خلاف ہو
۳- حاکم کا فیصلہ نصوص کے خلاف ہو
۴- حاکم کا فیصلہ قیاس جلی کے خلاف ہو

آخری تین صورتوں کا تعلق اختلافی مسائل سے ہے ورنہ متفق علیہ صورت تو صرف ایک ہی ہے جس میں اجماع ہو اور فقہاء کی جانب سے ان نصوص کو مطلق رکھنے کی وجہ سے یہ آخری تین صورتیں اس حکم سے نکل جائیں گی۔

جہاں تک اجتہادی دلائل کا تعلق ہے کہ وہ حجت ہیں یا نہیں؟ تو واضح رہے فقہاء نے جو عموم مراد لیا ہے اس کے تحت یہ داخل نہیں ہوں گے، کیونکہ اُن کا مقصود وہ فروع اور دنیاوی معاملات و مصالح ہیں جن میں لوگوں کے درمیان نزاع ہوتا ہے۔

---

(۱) اس سوال کا جواب ''تبصرۃ الحکام'' ۱: ۵۵، ۵۹-۶۰ میں بھی موجود ہے۔

ادلۂ شرعیہ، کے اختلافی دلائل مثلاً گواہ، قسم اور اقرار وغیرہ میں فقہاء کے مابین نزاع کا تعلق فریق کے لیے دنیاوی اُمور کے بجائے اُخروی اعتبار سے ہے، اور ادلہ شرعیہ کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف کرنا ایسا ہی ہے جیسے عبادات کے مسائل میں اختلاف کرنا ہے۔ فقہاء کی ان مختلف آراء کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اس چیز کو ثابت کیا جاسکے جو قواعد شرعیہ کی بنیاد پر مکلفین کے لیے لازم ہے اور یہ اختلاف کسی ایسی چیز میں نہیں ہوتا جو کسی فرد کے ساتھ خاص ہو لہذا یہ بات کسی بھی صورت میں فقہاء کے قول کا حصہ نہیں بن سکتی۔

واضح رہے کہ علماء کے قول کا مطلب یہ ہے حاکم کے ہر اُس فیصلہ کو کالعدم قرار دیا جاسکتا ہے جو اجماع، قواعد شرعیہ، نصوص اور قیاس جلی کے خلاف ہو۔ بشرطیکہ وہ مذکورہ اُمور کا کوئی ایسا معارض موجود نہ ہو جس کو ان پر ترجیح حاصل ہو، اور اگر معارض موجود ہو تو پھر حکم کو کالعدم قرار نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ ایسی صورت میں حاکم کے فیصلہ کے حیثیت معارض راجح کی ہوتی ہے لہذا اُس کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینا جائز نہیں ہوگا۔ چنانچہ حاکم اگر بیع سلم، اجارہ یا مساقات سے متعلق کسی مقدمہ میں قواعد شرعیہ وغیرہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کوئی فیصلہ دیتا ہے تو اس صورت میں دلیلِ مخالف کے راجح ہونے کی وجہ سے اُس فیصلہ کو کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا۔ واضح رہے حاکم کے فیصلہ کو صرف اُسی وقت کالعدم قرار دیا جاسکتا ہے جب کوئی معارض راجح نہ ہو۔ (یعنی اگرچہ یہ عقود قواعد شرعیہ، نصوص اور قیاس کے خلاف ہیں لیکن ان کا جواز اُن خاص دلائل کی بناء پر ہے جو قواعد، نصوص اور قیاس پر مقدم سمجھے جاتے ہیں)۔

سوال: ۲۰

حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینا

کیا حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینے کے لیے مانع بعض فقہاء کا وہ قول ہے، جس میں انہوں نے کہا ہے کہ: ''اگر حاکم کے فیصلہ کو مطلقاً کالعدم قرار دینا جائز قرار دیا جائے تو پھر تنازعات اور خصومات کا کبھی بھی خاتمہ نہیں ہو سکے گا'' یا رکاوٹ کی کوئی اور وجہ ہے؟۔

جواب

مانع (یعنی رکاوٹ) وہ نہیں ہے جو بعض فقہاء نے ذکر کی ہے۔ بلکہ مانع سے مراد اصول فقہ اور قواعد شرعیہ کا مقرر شدہ وہ قاعدہ ہے کہ جب خاص اور عام میں تعارض ہو تو اس وقت خاص کو عام پر ترجیح دی جائے گی۔

سوال نمبر ۱۶ کے جواب میں متفق علیہ مسائل اور اختلافی مسائل کے بارے میں دیے گئے حکم میں پائے جانے والے فرق کو تفصیل اور وضاحت سے بیان کر دیا گیا ہے کہ حاکم کا فیصلہ مجمع علیہ قول کے مطابق ہو یا مختلف فیہ قول کے مطابق ہو دونوں صورتوں میں اس کو کالعدم قرار دینا جائز نہیں۔ جزئیات کے بجائے قواعد کلیہ کی بنیاد پر مسائل کا استخراج کرنا زیادہ مناسب ہوتا ہے۔ تمام معروف فقہاء کے ہاں یہی طریقہ رائج رہا ہے البتہ اگر غیر معروف اور کم علم فقہاء کے ہاں اس طرح کی اگر کوئی مثال ملتی ہے تو اُس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

سوال:۲۱

حاکم کا ایسا فیصلہ جسے کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا

کیا حاکم کا وہ فیصلہ جسے کالعدم قرار دینا جائز نہیں ہوتا اُس کے لیے ضروری ہے کہ اُس کا تعلق کسی نزاعی صورت سے ہو؟ یا صرف اتنا کافی ہے کہ فیصلہ کا تعلق کسی ایسی صورت سے ہو جو کہ قابل نزاع ہوسکتی ہے؟ اگرچہ حقیقۃ اُس میں کوئی اختلاف ونزاع واقع نہ ہوا ہو۔

جواب:

نفس الامر میں نزاع کا واقع ہونا شرط نہیں بلکہ اگر کوئی ایسی صورت ہے جس کے بارہ میں کسی رائے کا اظہار نہ کیا گیا ہو، اور حاکم نے کسی ایسی صورت کو سامنے رکھ کر فیصلہ دیا ہو جو قابل نزاع ہو اور اُس کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو تو حاکم کے ایسے فیصلہ کو کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا، اور اگر حاکم کا وہ فیصلہ قواعد شرعیہ کے خلاف ہو تو اُس فیصلہ کو کالعدم قرار جاسکتا ہے۔ حاکم کے فیصلہ کا تعلق مذکورہ دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت سے ہو اُسے کالعدم قرار دینا جائز نہیں، اس بارے میں فقہاء کے درمیان کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

سوال:۲۲

حاکم کے فیصلے اور دلیلِ راجح میں فرق

کیا حاکم صرف اُس دلیل کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہے جو اُس کے نزدیک راجح ہو؟ جس طرح کے مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ صرف اُسی قول کے مطابق فتویٰ دے جو اُس کے نزدیک راجح ہو۔ یا حاکم کے لیے یہ گنجائش ہے کہ دونوں اقوال میں سے کسی ایک قول کے مطابق فیصلہ دے سکتا ہے اگرچہ وہ قول اُس کے نزدیک راجح نہ ہو؟ (۱)۔

جواب:

اگر حاکم مجتہد ہو تو وہ اِس بات کا پابند ہے کہ وہ اِس قول کے مطابق فیصلہ کرے یا فتویٰ دے جو اُس کے نزدیک راجح ہو اور مجتہد حاکم لیے ایسے قول کے مطابق فیصلہ کرنا یا فتویٰ دینا جائز نہیں جو اُس کے نزدیک مرجوح ہو۔ اور اگر حاکم مجتہد نہیں بلکہ مقلد ہو تو پھر اُس کے لیے اپنے فقہی مسلک کے مفتیٰ بہٖ قول کے مطابق فیصلہ دینا جائز ہے، خواہ وہ قول اس حاکم کے نزدیک راجح نہ ہو۔ حاکم اِس قول کے راجح ہونے میں اپنے امام کی تقلید کرے گا جس کا وہ مقلد ہے، جس طرح فتاویٰ میں حاکم اپنے امام کی تقلید کرتا ہے اسی طرح یہاں بھی اپنے امام جس کا وہ مقلد ہے اُس کے محکوم بہٖ قول کے رجحان کی تقیید کرتے ہوئے اُس قول کے مطابق فیصلہ دے سکتا ہے۔ اور اپنی خواہش کے مطابق کوئی فیصلہ دینا یا کوئی فتویٰ دینا بالاجماع حرام ہے۔

البتہ فقہاء کے درمیان اِس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ مجتہد کے سامنے جب دو دلائل ایک دوسرے کے معارض یا مساوی ہوں اور مجتہد اِن دلائل میں سے کسی دلیل میں کوئی وجہ ترجیح تلاش کرنے سے قاصر ہو، تو ایسی صورت میں کیا وہ دونوں دلائل کالعدم سمجھے جائیں گے؟ یا اُن میں

---

(۱) یہ سوال اور اُس کا جواب ''تبصرۃ الحکام'' ۱:۵۲، ۵۶، اور شیخ محمد علیش کے فتاویٰ مسمّی ''فتح العلی المالک علی مذھب الإمام مالک'' ۱:۵۸-۵۹ میں بھی موجود ہے۔

سے ایک دلیل کو اختیار کرتے ہوئے اُس کے مطابق فتویٰ دیا جا سکتا ہے اس بارے میں علماء کے دوا اقوال ملتے ہیں:

۱- دونوں دلائل میں سے ایک دلیل کو اختیار کرکے راجح قرار دے اور پھر اُس کے مطابق فتوی دیدے۔

۲- مجتہد کو بطریق اولی یہ بھی اختیار ہے کہ کسی ایک قول کے مطابق فیصلہ دیدے اگر چہ وہ قول اُس کے نزدیک راجح نہ ہو، کیونکہ فتاویٰ ایسی شریعت ہے جو قیامت تک کے مسلمانوں کے عام ہے۔ اور جہاں تک فیصلہ کا تعلق ہے تو واضح رہے فتویٰ کی بہ نسبت فیصلہ خاص ہوتا ہے کیونکہ فیصلہ کا تعلق جزوی واقعات کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جب عمومی احکام میں اختیار وانتخاب دیا جا سکتا ہے تو جزی معاملات میں بطریق اولی جائز ہونا چاہئے۔ اور قواعدِ شرعیہ اور فقہ کا تقاضا اور منشا بھی یہی ہے۔

اس وضاحت سے راجح یا غیر راجح قول کے مطابق فیصلہ دینے کی حیثیت واضح ہوگئی۔ اور یہ طرزِ عمل خواہش نفسانی کا اتباع نہیں ہے بلکہ اپنی کوشش صرف کرنے اور کسی قول کو ترجیح دینے سے عاجز رہنے کی صورت میں دونوں اقوال کے درمیان مساوات و یکسانیت پیدا ہو جانے کے بعد وجود میں آتی ہے۔ اور مرجوح قول کے مطابق کوئی بھی فیصلہ کرنا یا فتوی دینا بالا جماع جائز نہیں (۱)۔

شیخ محمد علیش کا نقطۂ نظر:

(۱) شیخ محمد علیش رحمہ اللہ تعالیٰ اس سوال اور جواب کو اپنے فتاویٰ مسمّیٰ "فتح العلیٰ المالک علیٰ مذھب الإمام مالک" ۱: ۵۸-۵۹ میں نقل کرنے کے بعد علامہ قرافی کا محاسبہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: دیکھئے اور سوچئے علامہ قرافی مجتہد کو تو اس بات کا پابند کرتے ہیں کہ وہ صرف اور صرف راجح قول کے مطابق فیصلہ یا فتوی دے۔ جبکہ وہ مقلد کو اجازت دیتے ہیں کہ وہ مشہور قول کے مطابق فیصلہ یا فتویٰ دے سکتا ہے اگر چہ وہ مشہور قول اُس کے نزدیک راجح اور صحیح نہ ہو۔ اور اس کے باوجود کہ مقلد دلائل میں غور وفکر، تحقیق وجستجو کی اہلیت اور ترجیح کے اصولوں، مشہور اور صحیح قول کے دلائل سے آگاہی رکھتا ہو تب بھی اس کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں؟ اگر چہ اس کے امام کی نظر میں وہ مشہور ہو اور مقلد کی اپنی نظر میں شاذ اور مرجوح ہو کیونکہ اس مشہور کو ترجیح دینے میں اپنے امام کی تقلید کر رہا ہے جس کی تقلید میں فتوی دے رہا ہے۔

(یعنی اگر وہ دلائل میں غور وفکر کرے اور اُس کے نتیجہ میں اُس کے نزدیک غیر مشہور قول راجح ہو تو پھر بھی اُس کے لیے جائز ہوگا؟ کہ جو قول اُس کے نزدیک غیر راجح اور شاذ ہو اُس کے مطابق فیصلہ رفتویٰ دے۔ اگرچہ وہ قول اس کے امام کے نزدیک مشہور ہو اور خود اُس کے نزدیک شاذ اور مرجوح ہو)

اگر آپ اس کا یہ جواب دیں کہ لفظ جواز کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی بھی مفتی اور عالم جو مقلّد ہو وہ اس قول کو ترجیح دینے کا پابند نہیں جو قول اُس کے امام کے نزدیک راجح ہو۔ اگرچہ ائمہ میں سے یہ امام بطور امام اس کے نزدیک راجح ہو، ضروری نہیں کہ وہ نفس مسئلہ میں اپنے امام کی تقلید کرے اُس کے علاوہ کسی اور امام کی بھی تقلید کر سکتا ہے، اس سے تو یہ ثابت ہو رہا ہے کہ قضاء اور افتاء کے معاملے میں غیر راجح پر عمل کرنا جائز ہے، کیونکہ اگر اصل قول میں اِس مقلّد کے لیے اپنے امام کی تقلید لازمی نہ ہو بلکہ اُس کو یہ اختیار ہو کہ وہ چاہے اپنے اِس امام کی تقلید کرے یا کسی ایسے امام کی تقلید کرے جو اجتہاد کے حوالے سے اس کے امام کی بہ نسبت کم درجہ کی صلاحیت رکھتا ہو۔ جیسا کہ قاضی ابوبکر، اُصولین کی ایک جماعت، بعض فقہاء اور اکثر حضرات شوافع کا مختار قول یہی ہے اور ابن صلاح نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ اگر اس رائے کو درست مان لیا جائے تو اس طرح کا طرز عمل تو قضاء اور افتاء میں غیر راجح قول پر عمل کرنے کے جواز کی دلیل بن رہا ہے۔

اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس قول پر عمل کرنے سے جو مقلد کے نزدیک تو مرجوح ہے مگر اس کے امام کے نزدیک راجح ہے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دونوں کے نزدیک مرجوح ہے اُس پر عمل ہو رہا ہے، یہاں غیر راجح قول پر عمل کرنے کے جواز کو دلیل نہیں بنایا جا رہا کیونکہ ایسے قول پر عمل کرنے سے جو مُقلّد کے نزدیک مرجوح ہو اور اُس کے امام کے نزدیک راجح ہو یا مُقلّد کے نزدیک راجح اور اُس کے امام کے نزدیک مرجوح ہو یا دونوں کے نزدیک وہ قول مرجوح ہو لازم نہیں آتا کہ مرجوح قول پر عمل کرنا جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر آپ یہ کہیں کہ علامہ قرافیؒ یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ مرجوح قول کے مطابق کوئی فیصلہ یا فتویٰ دینا اجماع کی خلاف ورزی ہے حالانکہ اسی کتاب کے ص: ۴۴ پہ کہہ کر آئے ہیں ''حاکم اپنے صوابدیدی اختیارات کی بنیاد پر دو مختلف اقوال یا آراء میں بغیر کسی ترجیح اور اُن میں سے کسی ایک رائے کے بارے میں اجماع کی معرفت کے بغیر ہی فیصلہ کرنے کا مجاز ہوتا ہے'' اس طرح تو علامہ قرافیؒ کے دونوں اقوال کے درمیان تعارض اور تناقض پایا جا رہا ہے! جیسا کہ علامہ قاضی برہان الدین ابن فرحونؒ ''تبصرۃ الحکام'' میں یہ اشکال ذکر کیا ہے۔

اس کی وضاحت یوں کی جاسکتی ہے کہ امام قرافیؒ کا یہ کہنا: کہ حاکم دو اقوال میں سے کسی ایک قول کے

مطابق فیصلہ کر سکتا ہے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ان دونوں اقوال میں ترجیح کی وجوہات کے بارے میں غور وفکر کیے بغیر ابتداً فیصلہ کر سکتا ہے۔

علامہ قرافیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ جب مجتہد کے نزدیک ادلّہ میں تعارض ہو یا دونوں دلائل مساوی ہوں یا ان دلائل کے درمیان وجہ ترجیح پیدا کرنے سے قاصر ہو۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ راجح قول کے علاوہ دوسرے قول کے مطابق اُس وقت تک فیصلہ یا فتویٰ نہ دے جب تک دونوں اقوال کے راجح یا غیر راجح ہونے کے بارے میں غور وخوض اور تحقیق وجستجو نہ کرلے۔ اور اگر انتہائی تحقیق اور جستجو کے باوجود اُسے کوئی وجہ ترجیح نظر نہ آئے اور دونوں قول مساوی ہوں، تو پھر مرجوح قول کے مطابق فیصلہ یا فتویٰ دینا ممنوع نہیں ہوگا۔

اگر آپ یہ کہیں کہ علامہ قرافیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ ''مرجوح قول کے مطابق فیصلہ یا فتویٰ دینا اجماعِ اُمت کے خلاف ہے'' اِس قول اور علامہ قرافی کے دوسرے قول جس میں انہوں نے کہا: اگر وہ مقلد ہو تو اُسے یہ اختیار ہے کہ وہ اس قول کے مطابق فتویٰ دے سکتا ہے یا فیصلہ کر سکتا ہے جو اُس کے مذہب میں مشہور ہے اگرچہ وہ قول اُس کے نزدیک راجح نہ ہو۔ علامہ قرافیؒ کے ان دونوں اقوال کے درمیان اختلاف اور تضاد پایا جا رہا ہے۔

اس کا جواب یہ ہوگا کہ جس صورت میں حرمت وممانعت پر اجماع نقل کیا گیا ہے تو ظاہر ہے اس سے وہ صورت مراد ہے جس میں کہ مقلّد اُس قول کے مطابق فتویٰ اور فیصلہ نہ دے جو مقلد اور اُس کے امام دونوں کی نظر میں راجح ہو۔ اور جہاں مرجوح قول کے مطابق فیصلہ کرنے اور فتویٰ دینے کا جواز نقل کیا گیا ہے اُس سے وہ صورت مراد ہے کہ مقلد اُس قول کے مطابق فتویٰ یا فیصلہ دے جو اس کے امام کی نظر میں تو راجح ہو لیکن خود اس کی نظر میں مرجوح ہو۔ اور جہاں تک جواز کا تعلق ہے تو یہ راجح ہونے سے مکمل طور پر خارج نہیں ہے اور جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو اس سے پوری طرح خارج ہے، واللہ اعلم۔

سوال:۲۳

حاکم کے حکم اور نذر میں فرق

جب آپ یہ کہہ چکے ہیں کہ حاکم کا حکم فی الحقیقت اِنشاء ہے تو نذر بھی ایسے حکم کا اِنشاء ہے جو پہلے سے ثابت نہیں تھا اب یہ دونوں اِنشاء ہونے میں برابر ہو گئے ان دونوں کا تعلق جزوی مسائل سے ہے نہ کہ ایسے مسائل سے ہے جو عام طور پر پیش آتے ہیں۔ کیا ان دونوں کے درمیان کوئی فرق ہے یا یہ دونوں مساوی ہیں؟

جواب

اِنشاء کے معنیٰ میں یہ دونوں اگرچہ برابر ہیں لیکن پھر بھی ان کے درمیان کئی وجوہ سے فرق پایا جاتا ہے:

۱- نذر میں سب سے بڑا سہارہ وہ لفظ ہے جو شرعی سبب بنتا ہے جس سے ایک مندوب و مستحب کام کو واجب بن جاتا ہے جیسا کہ حاکم کے حکم کا سبب وہ حجت (یعنی گواہ، اقرار اور قسم وغیرہ) ہے جس کی بنیاد پر حاکم کوئی فیصلہ یا حکم صادر کرتا ہے۔ اور حاکم کا فیصلہ مستقل حیثیت رکھتا ہے جبکہ قول کی یہ حیثیت نہیں ہے۔ حاکم فیصلہ کے بعد جو لفظ بولتا ہے اُس کی حیثیت خبر کی ہوتی ہے۔

۲- نذر کا اثر نذر ماننے والے کی ذات پر ہوتا ہے جب کہ حکم کا اثر دوسرے کی ذات پر ہوتا ہے۔

۳- حاکم کے حکم کا تعلق کبھی تو کسی شخص کو بری الذمہ قرار دینے کی صورت سے متعلق ہوتا ہے، کبھی کسی حق کو باطل و کالعدم قرار دینے کے بارے میں اور کبھی کسی چیز کی اجازت و اباحت کے بارے میں ہوتا ہے۔ مثلاً ایسی زمینوں سے اُن کے مالکان کے حق ملکیت کو ختم کر دینا جن کی آبادکاری نہ ہو رہی ہو۔ اور حاکم کا حکم ہمیشہ لازم نہیں ہوتا بلکہ کبھی لازم ہوتا ہے اور کبھی لازم نہیں بھی ہوتا البتہ نذر ہمیشہ لازم ہوتی ہے۔

۴- حکم سے تو بعض اوقات کسی شی کی حرمت ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً کسی شخص

کے نکاح کو فسخ کرنے کا فیصلہ دینا اس فیصلہ کا اثر یہ ہوگا کہ اُس شخص کی بیوی اب اُس پر حرام ہو جائے گی۔ اور نذر کا مقصود کسی چیز کو حرام قرار دینا نہیں ہوتا بلکہ اُس سے مقصود صرف کسی غیر لازم چیز کو لازم کرنا ہوتا ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جس شخص نے کسی مکروہ کام کو چھوڑنے کی نذر مان لی تو اُس نے بھی ایک مکروہ فعل کو اپنے اوپر حرام قرار دے دیا ہے، اس سے تو یہ ثابت ہو رہا کہ نذر سے بھی حرمت ثابت ہوتی ہے۔

اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ نذر سے مقصود کسی چیز کو واجب کرنا ہوتا ہے اور کسی مکروہ فعل کو چھوڑنا مستحب ہوتا ہے تو گویا اُس نے ایک مستحب فعل کو واجب کر دیا ہے۔

سوال: ۲۴

حاکم کے اجتہادی فیصلے اور فتویٰ کی حیثیت

حاکم جب مجتہد بھی ہو تو وہ فتویٰ بھی اپنے اجتہاد کے مطابق دیتا ہے اور فیصلہ بھی اپنے اجتہاد کے مطابق کرتا ہے، دونوں کام حاکم کے اجتہاد کے سبب صادر ہو رہے ہیں تو کیا اِن دونوں کے درمیان کوئی فرق ہے؟ اور خصوصاً ایسی صورت میں جب حکم؛ فتویٰ اور فیصلہ کا تعلق ایسے واقعہ سے ہو جس کے بارے میں اِس سے پہلے نہ کوئی فتویٰ موجود ہو اور نہ ہی کوئی فیصلہ؟

اب حاکم اپنے فیصلہ یا فتویٰ کے ذریعہ اُس چیز کے بارے میں اطلاع دے گا جو مکلّف پر اس واقعہ میں واجب ہو رہی ہے، اور حاکم اِس میں کوئی فرق نہیں کر رہا کہ اُس کے حکم کو تو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا جبکہ اُس کے فتویٰ کی خلاف ورزی کی جا سکتی ہے، اور حاکم کے فتویٰ کی خلاف ورزی کرنے کی ممانعت سے تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ حاکم کا فتویٰ بھی حکم کی فرع ہے؟

جواب:

دونوں حالتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ فتویٰ میں تو حاکم اُس دلیل کے مقتضیٰ کے بارے میں اطلاع دے رہا ہوتا ہے جو اُس کے نزدیک راجح ہو، تو گویا حاکم اُس شخص کی طرح ہو گیا جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے اُس کے اُن احکام کی ترجمانی کر رہا ہو جو ادلہ شرعیہ سے ثابت ہوں، جیسا کہ حاکم کا ترجمان ہوتا ہے جو حاکم کے خط یا کسی حکم کے بارے میں عوام کو آگاہ کرتا ہے۔ اور حاکم اپنے فیصلہ میں محکوم علیہ کے واسطے اُسی چیز کو لازم کرتا ہے یا اُسی چیز کی اجازت دیتا ہے، جو راجح دلیل یا کسی وقوعہ کے سبب میں ظاہر ہو رہی ہو۔

حاکم جب لوگوں کو خبر دیتا ہے تو اِن کو اپنے اُس فیصلہ کے بارے میں آگاہ کرتا ہے جو اُس نے کیا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حاکم کو یہ ذمہ داری سونپی ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ﴾ (۱) (آپ اُس قانون کے مطابق فیصلہ کرتے

---

(۱) المآئدة ۵: ۴۹.

رہیئے جو اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے)۔ حاکم فیصلہ کرنے میں رسول اللہ ﷺ کا جانشین ہے۔

جب وہ فتویٰ کے بارے میں لوگوں کو آگاہ کرتا ہے تو اُس وقت وہ لوگوں کو اللہ تعالیٰ کے اُس حکم کے بارے میں اطلاع دے رہا ہوتا ہے جو اُس نے ادلّہ شرعیہ میں غور وفکر کرنے کے بعد سمجھا ہے۔ اس صورت میں حاکم کی حیثیت حاکم کے اُس نائب کی طرح ہوگی جیسے از خود فیصلہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ کیونکہ حاکم کا نائب بھی اسباب وعلل اور دلائل میں غور وفکر کرنے کے بعد جو بھی حکم دے گا تو وہ بھی حاکم کی طرح اپنے فیصلہ سے کسی چیز کو کسی پر لازم کرتا ہے، یا کسی چیز کی اجازت دیتا ہے۔ کیونکہ نائب بنانے والے نے اُس کو یہ ذمہ داری سونپی ہے۔ ترجمان کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ اُس کا کام تو صرف فیصلہ سے آگاہ کرنا ہوتا ہے اور اُسے از خود کوئی فیصلہ صادر کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔

اسی طرح حاکم کا نائب اُن امور کے بارے میں حاکم مجاز کو مطلع کرتا ہے جو اس نے اپنے دائرہ کار میں رہتے ہوئے کیے ہوتے ہیں، مزید یہ کہ شریعت کی نظر میں مجتہد حاکم بھی اُن اُمور اور فیصلوں کی اعلان کرتا ہے جو اُس نے جاری کیے ہوتے ہیں۔ کیونکہ حاکم، اللہ تعالیٰ کی مخلوق کے لیے زمین پر اللہ تعالیٰ کا نائب ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کے درمیان احکامات صادر کرنے کی ذمہ داری اُسے تفویض کی ہے۔ اور حاکم جو بھی فیصلہ جاری کرے گا وہ خاص نص کے درجہ میں ہوگا، گویا کہ ابھی ابھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس واقعہ کے حکم کے بارے میں یہ نص نازل ہوئی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ تقابل کے وقت خاص، عام پر مقدم ہوتا ہے۔ حاکم کے اُس حکم اور اُس فتویٰ کے درمیان جو وہ اپنے اجتہاد کی بنیاد پر دیتا ہے فرق واضح ہو گیا۔

سوال: ۲۵

رسول اللہ ﷺ کے تصرفات کی مختلف حیثیتیں

رسول اللہ ﷺ کے فتاوی، کارِ رسالت، شانِ قضاء اور حاکم کی حیثیت سے کیے گئے تصرفات کے درمیان کیا فرق ہے؟

کیا شرعی احکام اور نبی اکرم کے فیصلوں کی حیثیت میں کوئی فرق ہے؟ شریعت اور احکامات میں آپ کی تصرفات کے آثار مختلف ہیں یا مساوی ہیں؟

کیا آپ کے کارِ رسالت اور ان تین امور (فتاوی، قضاء اور امامت کبریٰ) میں کوئی فرق ہے یا کارِ رسالت، فتاوی ہی ہے؟

اگر آپ کہتے ہیں کہ فتاوی عین رسالت یا غیر رسالت ہیں؟ کیا نبوت بھی رسالت ہی کو کہا جاتا ہے؟ یا نبوت اور رسالت کے درمیان کوئی فرق ہے؟

یہ ایسے اہم عظیم اور مبارک سوالات ہیں جن کی وجہ سے ان کی وضاحت اور تفصیل بیان کرنا بھی اہم اور عظیم ہوگا کیونکہ علم کی شرافت وعظمت، معلوم کی شرافت وعظمت کی وجہ سے ہوتی ہے (۱)۔

جواب:

فتاوی میں رسول اللہ ﷺ کے تصرف کی حیثیت یہ ہے کہ آپ ادلہ شرعیہ کی روشنی میں اللہ تبارک وتعالیٰ کے جس حکم کو اخذ کرتے ہیں اس کے بارے میں آپ لوگوں کو آگاہ فرمادیتے تھے۔اس لحاظ سے آپ کے فتاوی کی حیثیت وہی ہے جو ہم عام مفتیوں کے فتاوی کے بارے میں بتا چکے ہیں۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کے احکام پہنچانے کا تعلق ہے تو وہ رسالت کا تقاضا ہیں، اور احکام الٰہی کی تبلیغ کرنے کا اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا ہے، کہ آپ مقام رسالت پر فائز رہتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے پیغام کو اس سے نقل کر کے مخلوق تک پہنچائیں۔اور جو بھی حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ تک پہنچتا ہے آپ

---

(۱) یہ سوال اور اس کا تفصیلی جواب علامہ ابن القیم نے ''زاد المعاد'' ۲: ۲۶۵-۲۵۸، میں ذکر کیا ہے لیکن انہوں نے علامہ قرافی کا حوالہ نہیں دیا۔

اس مقام پر مبلغ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے نقل کرنے والے ہیں۔

مفتی حضرات فتاویٰ کی نسبت سے جس طرح آپ ﷺ کے وارث ہیں اسی طرح حدیث کے حوالے حضرات محدثین آپ کے وارث ہیں جنہوں نے احادیث کی روایت کی اور قرآن کریم کو حفظ کیا اور پھر انہوں نے قرآن وسنت کو عوام تک پہنچانے کی ذمہ داری بخوبی نبھائی۔

جس طرح مفتی اور راوی کے درمیان فرق واضح ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ احکامات کی تبلیغ اور دین کے معاملے میں آپ کے فتاویٰ کے درمیان فرق ہے جو کہ بالکل واضح ہے۔ جس طرح فتاویٰ کو نقل کرنے سے حدیث کی روایت کرنا لازم نہیں آتا اسی طرح حدیث کی روایت کرنے سے فتاویٰ کو نقل کرنا لازم نہیں آتا کیونکہ ان دونوں میں سے ایک تعلق روایت سے ہے اور دوسرے کا تعلق فتویٰ سے ہے۔

بحیثیت حاکم آپ کے تصرفات تو ظاہر ہے کہ وہ کارِ رسالت اور آپ کے شانِ افتاء سے مختلف ہیں، کیونکہ فتاویٰ اور رسالت تو صرف تبلیغ اور محض پیروی کرنے کا نام ہے۔ جبکہ حاکم کی حیثیت سے اگر آپ کوئی حکم یا فیصلہ دیں تو ظاہر ہے وہ انشاء ہے کیونکہ اس طرح کرنا آپ ﷺ کی طرف سے اسباب ودلائل کی روشنی میں ثابت شدہ فیصلہ کو نافذ کرنا ہے۔ اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

قال ﷺ: " إنكم تختصمون إليّ و لعلَّ بعضكُمْ أن يكون ألحنَ بحُجَّتِهِ من بعض؟ فمن قَضَيْتُ له بشيء من حق أخيه فلا يأخذْه إنّما أقتطع لهُ قطعةً من النّار!(۱)۔ میں ایک انسان ہوں اور تم میرے پاس اپنے مقدمے لاتے ہو اس میں یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص اپنے معاملہ کو زیادہ رنگ آمیزی کے ساتھ پیش کرے اور میں اسی سے مطمئن ہوکر اس کے حق میں فیصلہ دے دوں تو یاد رکھو کہ حقیقتِ حال تو صاحبِ معاملہ کو خود معلوم ہوتی ہے اگر فی الواقع وہ اس کا حق نہیں تو اس کو نہیں لینا چاہئے کیونکہ اس صورت میں جو کچھ اس کو میں دوں گا وہ جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا ہوگا۔

حدیث '' إنكم تختصمون إلي '' کی تحقیق وتخریج:

(۱) یہ روایت اُم المومنین حضرت اُم سلمہ رضی اللہ تعالیٰ سے مروی ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے صحیح بخاری میں اس روایت کو چھ مقامات پر ذکر کیا ہے۔

تفصیل کے دیکھئے فتح الباری: کتاب المظالم ،باب إثم من خاصم في باطلٍ وهو يعلمهُ،۵: ۷۷، کتاب الشهادات ، باب من أقام البينة بعد اليمين،۵:۲۱۲، کتاب الحِيَل، باب إذا غصَبَ جارية فزَعَمَ أنها ماتت،۱۲:۲۹۹، کتاب الأحكام،باب موعظة الإمام للخصوم ،۱۳:۱۳۹،باب من قُضي له بحق أخيه فلاياخذه ۱۳:۱۵۱،''باب القضاء في كثير المال وقليله،۱۳:۱۵۶۔

☆امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی صحیح مسلم''کتاب الاقضية ،باب بيان أن حكم الحاكم لايُغيِّر الباطن'' شرح مسلم للنووی۱۲:۴-۷میں یہی روایت نقل کی ہے۔ان کے علاوہ درج ذیل محدثین نے بھی یہی روایت ذکر کی ہے۔

☆امام ابوداؤد:سنن ابی داؤد، کتاب الاقضية، باب في قضاء القاضي إذا أخطاء''۳:۳۰۱-۳۰۲۔

☆امام نسائی:سُنن النّسائی ،'' کتاب آداب القضاة في باب الحكم بالظاهر،۸:۲۳۳، باب ما يقطع القضاء،۸:۲۴۷۔

☆امام ترمذی،جامع الترمذی،'' أبواب الاحكام ، باب ماجاء في التشديد على من يُقضَى له بشيءٍ ليس لهٗ أن ياخذ،۶:۸۳۔

☆امام ابن ماجہ،سننُ ابن ماجه ،''كتاب الأحكام، باب قَضِيَّة الحاكم لا تُحِلُّ حراماً ولا تُحرِّم حلالاً،۲:۷۷۷۔

☆امام مالک:المؤطا،کتاب الأقضية ، باب الترغيب في القضاء بالحق،۲:۱۰۶۔

☆امام حاکم:'' المستدرک'' کتاب الأحكام،۴:۹۵۔

☆امام دارقطنی:سنن الدار قطني، كتاب لأقضية و الأحكام،۴:۲۳۹۔

☆امام احمد بن حنبل:مسندالامام احمد،۶:۲۹۰،۳۰۷،۳۰۸،۳۲۰۔

☆امام طحاوی:شرح معاني الاثار المختلِفةِ المأثورة، كتاب القضاء والشهادات ، باب الحاكم يحكم بالشيء فيكون في الحقيقة بخلافه،۲:۲۸۷،مشکل الآثار،۱:۳۲۹-۳۳۰۔

سب سے زیادہ مفصل روایت امام طحاوی نے ''مشکل الآثار'' میں اور امام احمد بن حنبل نے ''مسند الامام احمد'' میں میں نقل کی ہے۔ ذیل میں مسند امام احمد،۶:۳۲۰ میں موجود تفصیلی روایت نقل کی جاتی ہے اور قوسین میں موجود عبارت طحاوی، بخاری، مسلم، ابوداؤد اور سنن نسائی سے متعلق ہے۔

عن اُمّ سلمة رضی الله تعالیٰ عنهاقالت:سمع رسول اللهﷺ خصومة بباب حُجرته ، فخرج فإذا رجلان من الأنصار جاؤا يختصمان إلى رسول اللهﷺ في مواريث بينهما قد دَرَسَتْ ليس عندهما

بيّنةٌ(إلا دعواهما ، في أرضٍ قد تقادمَ شأنُها، وهَلَكَ من يَعرِف أمرها)،فقال لهما)رسول الله ﷺ: إنكم تختصمون إليّ وإنما انا بشرٌ، (ولم يُنزَل عليَّ فيه شئ ، وإني انما أقضي بينكم برأيي فيما لم يُنزَل عليّ فيه)،و لعلَّ بعضكُمْ(أن يكون)، ألحنَ:(أبلغ) بحُجّته –أو قال لحُجته من بعض،(فأحسب أنه صادقٌ فأقضي لهُ) فإني (إنما) أقضي بينكم علىٰ نحوِ ماأسمع،فمن قَضَيتُ له من حقِّ أخيه شيئًا(ظلمابقوله) فلا يأخذه، فإنّما أقطعُ لهُ قطعةً من ا لنّار!(يُطوَّق بها من سبعِ أرضين) يأتي بها سِطَامًا في عُنقهِ يوم القيمة، (فلياخذها أو لِيَدَعْها).

فبكى الرجلان (جميعًا لمَّا سَمِعَا ذلك) وقال كلُّ واحد منهما:(يارسول الله) حَقّي (هذا الذي أطلبُ)لأخي، فقال رسول الله ﷺ: أمَا إذ قلتما (هذا) فاذهبا واقتسما،ثم توخَّيا الحقَّ(فاجتهدا في قَسمِ الأرض شَطْرَين)، ثم استهما، ثم لِيُحلل كلُّ واحد منكما صاحبه.

حضرت اُمّ سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں:

رسول اللہ ﷺ نے اپنے گھر کے دروازے کے پاس جھگڑنے والوں کی آواز سنی تو آپ باہر تشریف لائے کیا دیکھتے ہیں کہ دو انصاری صحابی ایسی زمین کی وارثت کا تنازعہ لے کر رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے جس کا معاملہ بہت پرانا ہو چکا تھا اور ان دونوں کے پاس دعویٰ کے علاوہ کوئی گواہ وغیرہ نہ تھے کیونکہ اس زمین کے اصل معاملہ کو جاننے والے سب فوت چکے تھے۔ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں حضرات کو مخاطب کر کے فرمایا:

میں ایک انسان ہوں اور تم میرے پاس اپنے مقدمے لاتے ہو، ایسے امور جن کی حقیقت حال کے بارے میرے اوپر کوئی وحی نازل نہیں ہوئی میں اس طرح کے معاملات کے بارے میں، میں اپنی فہم وفراست اور اپنی اجتہادی رائے کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں (یعنی میں تمہارے درمیان اپنی سمجھ کے مطابق ان امور میں فیصلہ کرتا ہوں جن کے بارے میں کوئی وحی نازل شدہ نہیں ہوتی)، اور بہت ممکن ہے کہ کوئی شخص جو زیادہ حجت باز اور چرب زبان ہونے کی وجہ سے اپنے معاملہ کو زیادہ رنگ آمیزی کے ساتھ پیش کرے اور میں اس کی بات سننے کے بعد اس سے مطمئن ہو کر کہ یہ سچ کہہ رہا ہے! اس کے حق میں فیصلہ دے دوں، تو یاد رکھو!

حقیقتِ حال تو صاحبِ معاملہ کو خود معلوم ہوتی ہے اگر فی الواقع وہ اس چیز کا حقدار نہیں تو اس کو نہیں لینا چاہیے ، اور اُس کو سمجھ لینا چاہیے کہ اس صورت میں جو کچھ بھی میں اُس کو دوں گا وہ جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا ہی تو ہوگا! اور قیامت کے دن اس شخص کو اس حالت میں پیش کیا جائے گا کہ اس کی گردن میں سات زمینوں کے برابر جہنم کی آگ کا طوق ڈالا ہوا ہوگا، اب اُس کی مرضی ہے چاہے تو لے لے یا چھوڑ دے۔

رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد گرامی کے بعد دونوں صحابہ کرام نے رونا شروع کر دیا اور ہر ایک نے کہا یارسول اللہ: میں اپنے اُس دعوی سے جس کا میں مطالبہ کر رہا تھا اپنے ساتھی کے حق میں دستبردار ہوتا ہوں اور اپنا حق بھی اپنے بھائی کو دیتا ہوں۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اچھا اگر معاملہ یوں ہے جس طرح تم کہہ رہے ہو، تو تم ایسا کرلو کہ تم دونوں جاؤ اور حق پر عمل کرنے کا پختہ ارادہ کرو اور جہاں تک ہو سکے اُس زمین کو ٹھیک ٹھیک دو حصوں میں تقسیم کرو، پھر اس کے بعد قرعہ اندازی کے ذریعہ ہر ایک اپنا اپنا حصہ لے لے اور اس کے بعد ہر ایک اپنے ساتھی کی غلطی کی وجہ سے رہا سہا حق معاف کر دے تاکہ اُس کے لیے اُس زمین سے فائدہ حاصل کرنا حلال و جائز ہو جائے۔

قرآن کریم کی اس آیت ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّٰهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ (النسآء: ۱۰۵) یقیناً ہم نے آپ کی طرف حق کے ساتھ اپنی کتاب (یعنی قرآن کریم) نازل کی ہے تاکہ آپ لوگوں کے مقدمات کا اللہ تعالیٰ کی ہدایات کے مطابق انصاف سے فیصلہ کریں۔ اور آپ خیانت کرنے والوں اور دغابازوں کی حمایت میں کبھی بھی بحث نہ کرنا) سے بعض علماء اصول نے یہ استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ کو اجتہاد سے فیصلہ کرنے کا اختیار تھا یہ حضرات اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لیے اس آیت کے علاوہ مذکورہ بالا حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

حدیث کی متفرق روایات کو یکجا کرنا

اس حدیث کی تفصیل کے ساتھ تخریج اور تمام روایات کو یکجا کرنے کی کوشش اس لیے پیش کی گئی ہے کیونکہ اس حدیث کو عدالتی قوانین کی دستور سازی میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اور کتاب ''الاحکام'' بھی چونکہ دراصل عدالت سے متعلق مسائل ہی کے بارے میں ہے اس لیے اس امر کی ضرورت محسوس کی گئی کہ حدیث کے تمام طُرق کو اُن حضرات کے استفادہ کے لیے یکجا کر دیا جائے جو قانون سازی کرنا چاہتے ہوں۔ چنانچہ میں نے بھی یہاں حضرت اُم سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی اس روایت کے تمام طرق میں سے مکررات کو حذف کر کے اس کو یکجا کر دیا ہے، اور اس طرز عمل کی محدثین حضرات اجازت دیتے ہیں۔

علامہ ابن کثیر ''اختصار علوم الحدیث''، النوع السادس و العشرون، ص:۱۶۴ میں لکھتے ہیں:

جب کوئی حدیث امام مسلم اور امام بخاری دونوں سے مروی ہو اور دونوں روایات کے الفاظ میں کافی فرق

اس حدیث سے یہ بات سمجھ میں آ رہی ہے کہ قضاء کے منصب پر فائز شخص کے لیے بحث و مباحثہ اور مقدمہ کے فریقین کے حالات سے اچھی طرح واقفیت، مضبوط دلائل (گواہ، اقرار اور قسم وغیرہ) اور مقدمہ کو اچھے انداز میں پیش کرنے کے طریقوں سے واقفیت رکھنا ضروری ہے۔

لہذا آپ ﷺ قاضی کی حیثیت سے دلائل کی روشنی میں ثابت شدہ حکم کا نفاذ کرتے تھے جبکہ فتاویٰ اور رسالت میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ فتاویٰ اور رسالت کی حیثیت سے آپ صرف پیروی کرنے والے اور مُبلغ محض ہیں۔

فیصلہ اور حکم صادر کرنے میں بھی اگرچہ آپ اللہ تعالیٰ کے حکم کی پیروی اس حیثیت سے کرتے ہیں کہ گواہوں اور دلائل کی روشنی میں فیصلے صادر فرماتے ہیں نہ کہ اس حیثیت سے کہ یہ فیصلہ آپ اللہ تعالیٰ سے نقل کر کے صادر فرما رہے ہیں۔ کیونکہ فیصلہ کرنے کی ذمہ داری آپ کو سونپی گئی ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے نفس فیصلہ نقل کرنے کی ذمہ داری آپ کو نہیں سونپی گئی۔

فتویٰ اور حکم میں فرق

حکم اور فتاویٰ کے درمیان ایک دوسری حیثیت سے بھی فرق موجود ہے: فتاویٰ تو منسوخ ہو سکتے ہیں جبکہ حکم نا قابل تنسیخ ہوتا ہے۔ جب کسی فیصلہ کے نتیجہ میں یہ حکم دیا جائے تو وہ حکم باطل ہونے کی صورت میں کالعدم قرار دیے جانے کے قابل ہوتا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ حکم کے امتیازات او خصوصیات میں نقض شامل ہے اور فتاویٰ کے امتیازات میں تنسیخ۔ اور جہاں تک فتاویٰ میں نسخ کا تعلق

ہوتو اگر ان روایات میں سے مکررات کو حذف کر کے پوری روایت کو یکجا کر دیا جائے تو یہ ایک مستحسن عمل ہے، امام زہری نے حدیث افک میں یہی کچھ کیا ہے، انہوں نے حدیث افک سعید بن مسیب اور عروہ وغیرہما کے طریق سے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی ہے۔

اس روایت کو یکجا کر کے امام زہری فرماتے ہیں: ''کلٌ قد حدثنی طائفة من الحدیث''۔ امام زہری کے اس طرز عمل پر حضرات محدثین نے کوئی نکیر نہیں فرمائی بلکہ ان کی اس روایت کو قبول کیا اور اس کو صحاح ستہ میں نقل کیا ہے۔

حدیث کا راوی یوں بھی کر سکتا ہے کہ کسی بھی روایت کے تمام طرق کو یکجا کر کے ہر راوی نے جو کوئی اضافہ یا کمی کی ہے اس کو بیان کر دے امام مسلم کے ہاں اس طرح کی بہت سی مثالیں دیکھی جا سکتی ہیں البتہ امام بخاری کے ہاں اس کی مثالیں نہ ہونے کے برابر ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے علامہ سیوطی کی کتاب ''تدریب الراوی''، ص: ۳۳۰-۳۳۱ دیکھیے۔

ہے تو واضح رہے کہ رسول اللہ ﷺ کے فتاویٰ کا منسوخ ہونا صرف آپ کی زندگی کے ساتھ خاص تھا۔ آپ ﷺ کی وفات کے بعد شریعت کے دوسرے احکام کی طرح آپ کے فتاویٰ بھی ناقابل تنسیخ ہیں۔ کیونکہ آپ کی شریعت کامل اور مکمل ہو چکی ہے۔

قضاء اور افتاء میں فرق

قضاء اور افتاء کے درمیان دونوں کی الگ الگ جنس کے حوالے سے یہ ایک واضح فرق ہے گو کہ ہر فتویٰ میں نسخ کا پایا جانا ضروری نہیں۔ اور جب دونوں جنسوں میں فرق ثابت ہو گیا تو اس سے دونوں کی حقیقتوں کے درمیان بھی فرق واضح ہو گیا۔

اگر رسالت کو بحیثیت رسالت دیکھا جائے تو بعض صورتوں میں نسخ ممکن نہیں ہے مثلاً جہاں بحیثیت رسول صرف رسالت کی خبر دی جاری ہو، اس صورت کے بارے میں علماء کا صحیح قول یہی ہے کہ تخصیص ہو سکتی ہے لیکن نسخ ممکن نہیں اور بعض صورتوں میں نسخ ممکن ہے مثلاً جہاں کسی شرعی حکم کی اطلاع ہو۔ اِس طرح رسالت میں فتاویٰ کی بہ نسبت عموم پایا جاتا ہے

اس بحث سے رسول اللہ ﷺ کی تینوں حیثیتوں، منصب رسالت، منصب افتاء اور منصب قضاء کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔

نبوت اور رسالت میں فرق

رہی ''نبوت'' جس کے بارے میں اکثر لوگوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نبوت سے مراد صرف وحی ہے حالانکہ یہ بات درست نہیں کیونکہ وحی تو بسا اوقات کسی ایسے شخص پر بھی نازل ہو سکتی ہے جسے نبوت کا منصب عطاء نہیں کیا گیا۔ مثلاً مریم بنت عمران رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کے بارے وحی بھی نازل کی گئی اور حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حضرت مریم مخاطب ہو کر فرمایا:

﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (۱)۔ میں تو تمہارے پروردگار کا بھیجا ہوا (یعنی فرشتہ ہوں) اور اس لیے آیا ہوں تا کہ تمہیں ایک پاکیزہ لڑکا بخشوں۔

---

(۱) المریم ۱۹:۱۹۔

﴿اِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ يٰمَرْيَمُ اِنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ (۱)۔ اور وہ وقت بھی یاد کرو جب فرشتوں نے کہ مریم سے کہا کہ اے مریم! اللہ آپ کو اپنی طرف سے ایک فیض (ایک حکم، یا ایک کلمہ) کی خوشخبری دے رہا ہے۔ صحیح اور راجح قول کے مطابق حضرت مریم رضی اللہ تعالیٰ نبیہ نہیں تھیں۔ اسی طرح مسلم شریف کی روایت ہے:

"إنّ ا للہ تعالیٰ بَعَثَ مَلَكًا لرجُلٍ علیٰ مَدرَجَتِهٖ، وکان خَرج لزیارۃ أخٍ له فی اللہ تعالیٰ، وقال له: إنَّ اللہ تعالیٰ یُعْلِمُکَ یُحِبُّکَ لحُبِّکَ لأخیکَ فی اللہ تعالیٰ" (۲)۔

اللہ تعالیٰ نے ایک فرشتہ کو ایک آدمی کے راستہ پر بھیجا جو کہ اپنے دینی بھائی کی زیارت و ملاقات کے لیے اپنے گھر سے نکلا تھا، فرشتہ نے اُس سے کہا: اللہ تعالیٰ آپ کو یہ اطلاع دینا چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ سے محبت کرتے ہیں کیونکہ تم نے اپنے دینی بھائی سے محض اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے

---

(۱)۔ آل عمران، ۳: ۴۵۔

(۲) یہ روایت صحیح مسلم، کتاب البرّ والصلة والآداب، باب فضل الحب فی اللہ تعالیٰ ۱۶: ۱۲۴، میں ہے اور مکمل حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں:

"عن أبی ھریرۃ عن النبی ﷺ أنَّ رجلاً زار أخاً فی قریۃٍ أخریٰ، فأرصد – أی أقعد ا للہ لهُ علیٰ مَدرَجَتِهٖ – أی طریقهٖ – مَلَکاً، فلمّا أتیٰ علیه قال: أین ترید؟ قال: أرِیدُ أخاً لی فی ھذہ القریۃ، قال: ھل لک علیه من نعمۃٍ تَرُبُّھا – أی تقومُ باصلاحها و تَنْھضُ إلیه بسببها؟ قال: لا، غیر أنی أحببتُه فی اللہ عزوجل، قال: فإنی رسول اللہ إلیک بأنَّ اللہَ قد أحبَّکَ کما أحببتَه فیه۔

حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی اپنے دینی بھائی کی زیارت کیلیے گھر سے نکلا جو کہ کسی دوسری بستی میں رہائش پذیر تھا، اللہ تعالیٰ نے اُس کے راستہ پر ایک فرشتہ کو بھیج دیا جب وہ آدمی اس جگہ پہنچا تو فرشتہ نے اُس سے سوال کیا کہاں کا ارادہ ہے؟ اُس شخص نے جواب دیا کہ میں اس بستی میں رہائش پذیر اپنے ایک دینی بھائی کی زیارت کے لیے جا رہا ہوں۔ فرشتہ نے پوچھا کیا اُس شخص نے تمہارے پر کوئی احسان کیا تھا جس کا بدلہ چکانے کے لیے تو اس کے پاس جا رہے ہو؟

اس شخص نے جواب دیا نہیں ایسی کوئی بات نہیں، بس میں تو اس سے صرف اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لیے محبت کرتا ہوں۔ فرشتہ نے اُس سے کہا: میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے پیغام رساں ہوں آپ کو یہ اطلاع دینا چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ سے محبت کرتے ہیں جس طرح تم اس بستی والے شخص سے محبت کرتے ہو۔

محبت کی ہے۔ ظاہر ہے یہ وحی بھی نبوت کی وجہ سے نہیں تھی۔

اگر بالفرض اللہ تعالیٰ ہمارے پاس کسی فرشتہ کو یہ اطلاع دینے کی لیے بھیج دیں کہ امام مالکؒ کا مسلک ہی واقعۃً صحیح و درست ہے، یا کسی شخص کی گم شدہ چیز کے بارے میں اطلاع دینے کے لیے کوئی فرشتہ آ جائے: تو فرشتہ کی اس آمد اور اطلاع کو نبوت کی علامت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ نبوت تو صرف وہ ہوتی ہے جس کے بارے میں علمائے ربانیین نے فرمایا:

''أن یُوحی الله تعالیٰ لبعضِ خَلقهِ بحُکمٍ اُنشیَ لمسألة ٍیُختصُّ به'' اللہ تعالیٰ کسی مسئلہ کے بارے میں اطلاع دینے کے لیے اپنی مخلوق میں سے کسی انسان کی جانب وحی بھیجیں اور اس حکم تعلق اس کی ذات سے ہو جس کی جانب وحی بھیجی جا رہی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ سے فرمایا:

﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ،خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾(۱) ۔اے محمد ﷺ اپنے پرودگار کا نام لے کر پڑھیے جس نے سب کو پیدا کیا ہے، جس نے انسان کو خون کے لوتھڑے سے پیدا کیا۔

یہ ایسا حکم تکلیفی ہے جو نزول کے وقت رسول اللہ ﷺ کے ساتھ خاص تھا، علماء کا کہنا ہے کہ یہ نبوت تھی رسالت نہیں اور جب اللہ تعالیٰ نے: ﴿یٰاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ ، قُمْ فَاَنْذِرْ ﴾ (۲)۔(اے کپڑے میں لپٹنے والے اُٹھئے ! پھر ڈرایئے) آیات نازل فرمائیں تو اِن کا تعلق رسالت تھا، کیونکہ اِس حکم تکلفی کا تعلق آپ ﷺ کی ذات سے نہیں بلکہ اِس حکم کا تعلق اُمت سے ہے۔

اس سے یہ بھی ثابت ہو رہا ہے کہ آپ ﷺ کی نبوت آپ کی رسالت پر مقدم تھی۔ یہی وجہ ہے کہ علماء نے فرمایا'' کلُّ رسولٍ نبیٌ و لیس کلُّ نبیٍّ رسولا'' یعنی ہر رسول نبی ہوتا ہے لیکن ہر نبی رسول نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہر رسول کو اِس کا مُکلف بنایا گیا تھا کہ جو چیز اُس کی طرف وحی کی گئی ہے اُسے لوگوں تک پہنچائے۔

اس تحقیقی بحث سے عظمتِ نبوت، کارِ رسالت اور آپ کی شانِ فتاویٰ اور مقصد حکم کے درمیان فرق واضح ہو گیا ہے۔

---

(۱) العلق ۹۶: ۱-۲۔

(۲) المدثر ۷۴: ۱-۲۔

رسول اللہ ﷺ کے مختلف مناصب

منصب امامت کے حوالے سے آپ کے تصرفات کی حیثیت کے بارے میں یہ بات پیش نظر رہے کہ منصبِ امامت، نبوت، رسالت، فتاویٰ اور قضاء سے الگ ایک وصف ہے۔ کیونکہ حاکم وہ ہوتا ہے جسے سیاست مدنیہ، شہری انتظام، عوام کے فوائد و مصالح کی نگرانی، مفاسد کو دور کرنے، جرائم پیشہ افراد کا قلع قمع کر کے معاشرہ میں امن و امان پیدا کرنے، باغیوں کی بغاوت کو کچلنے، لوگوں کی شہروں میں آبادکاری اور اُن کے لیے روزگار کے مواقع پیدا کرنے جیسے امور کی ذمہ داری سونپی جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ ان امور کا تعلق فتاویٰ، قضاء، کارِ رسالت اور عظمت نبوت سے نہیں ہے۔ کیونکہ فتاویٰ کا تعلق تو اللہ تعالیٰ کے اُس حکم سے ہوتا ہے جو اُدلّہ شرعیہ کی روشنی میں مستنبط ہو اور عوام کو اُس سے آگاہ کرنا مقصود ہو۔ فیصلہ و حکم کا مقصد تنازعات اور جھگڑوں کو ختم کرنا ہوتا ہے اور سیاست عامہ (عام نظم و نسق) سے متعلق اُمور قاضی کے دائرہ اختیار میں نہیں آتے۔ اور خصوصاً ایسا حاکم جس کے پاس اپنے فیصلے نافذ کرانے کی طاقت نہ ہو۔ مثلاً کوئی ایسا کمزور حاکم جس کے پاس قوت نافذہ نہ ہو اور وہ طاقتور، ظالم و جابر حکام کے خلاف فیصلہ نافذ نہ کرا سکتا ہو، تو ایسی صورت میں وہ وہ کمزور حاکم و قاضی صرف کسی ملکِ معظم (عظیم بادشاہ) او طاقتور حاکم کے خلاف فیصلہ تو دے سکتا ہے لیکن اُس کے دل میں اَپنے فیصلہ کو نافذ کرنے کا خیال تک کا گذر نہیں ہوتا، ایسی صورت میں وہ قوت نافذہ نہ رکھنے کی وجہ سے معذور سمجھا جائے گا، کیونکہ اُس کے لیے ایسا کرنا صرف مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے۔

لہذا حاکم، حاکم ہونے کی حیثیت سے صرف حکم و فیصلہ سنا سکتا ہے اور رہا اُس فیصلہ کے نفاذ کا معاملہ تو ظاہر ہے وہ ایک الگ معاملہ اور اضافی چیز ہے اور فیصلہ کے عدم نفاذ سے اس کے حاکم ہونے کی حیثیت متأثر نہیں ہوتی، کیونکہ بعض دفعہ حاکم کو احکام نافذ کرنے کے اختیارات تفویض کیے جاتے ہیں اور کبھی اُس کے پاس تنفیذ کے اختیارات نہیں ہوتے۔ لہذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ بادشاہتِ عامہ جو کہ حاکم کا حقیقی مفہوم ہے تو وہ فیصلہ و حکم سے متضاد اور الگ چیز ہے۔

وہ حاکم جسے سیاست عامہ کے امور تفویض نہ کیے گئے ہوں تو ایسے شخص کو مجازاً حاکم و امیر کہا جا سکتا ہے حقیقتاً اُس پر حاکم کا اطلاق کرنا غیر معقول بات ہے۔ اور ہماری گفتگو حقیقت میں ہو رہی ہے نہ کہ مجاز میں۔

کارِ رسالت کا مقصد صرف اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کو انسانیت تک پہنچانا ہوتا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نبی یا رسول کو ملکی تدبیر و انتظام بھی تفویض کیا گیا ہو۔ اس زمین پر اللہ تعالیٰ کے کتنے ہی ایسے رسول و نبی گذرے ہیں جو صرف مبعوث بالرسالت تھے۔ ان سے صرف اس بات کا تقاضہ و مطالبہ تھا کہ اتمامِ حُجت کے لیے وہ اللہ تعالیٰ کے احکامات لوگوں تک پہنچا دیں اُن کو عوام کے مصالح عامہ کے امور کی نگرانی تفویض نہیں کی گئی تھی۔

امامت و رسالت کے درمیان فرق واضح ہو جانے کے بعد کارِ رسالت اور عظمتِ نبوت کے درمیان بطریق اولیٰ فرق واضح ہو جانا چاہیے۔ کیونکہ نبوّت تو صرف اُس ذات کے ساتھ خاص ہوتی ہے جس کی جانب وحی بھی نازل کی جائے اُس کے علاوہ غیر کے ساتھ اُس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ان حقائق سے کارِ رسالت، عظمتِ نبوت، شانِ قضاء اور مقصدِ اِفتاء کے درمیان امتیازات وخصوصیات کا فرق بھی واضح ہو گیا ہے(۱)۔

دنیاوی امور سے متعلق اجتہاداتِ نبوی ﷺ

(۱) رسول اللہ ﷺ کے تمام تصرفات کا تعلق نبوت ہی سے نہیں، بلکہ بعض ارشادات کا تعلق دنیوی معاملات سے تھا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے تابیرِ نخل (کھجوروں کے پودوں کی پیوندکاری) کو چھوڑ دینے کے بارے میں فرمایا تھا: چونکہ اس طرح کے معاملات کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہے اسی وجہ سے ان اُمور کو دنیا والوں کے حوالے کرتے ہوئے فرمایا: ''أنتم أعلمُ بأمرِ دُنیاکم''، دنیا کے اُمور کو تم بہتر انداز میں سمجھتے ہو۔

صحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ماقاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معَايِش الدنيا على سبيل الرأى، ۱۵: ۱۱۶ – ۱۱۷ میں ہے: ''عن موسیٰ بن طلحه، عن أبیه قال: مررتُ مع رسول الله ﷺ بقومٍ علیٰ رُؤُسِ النَّخلِ فقال: ما یصنع هؤلاء؟ فقالوا: یُلَقِّحونَهُ یجعلون الذكرَ فی الأنثیٰ فتلَقَّح، فقال رسول الله ﷺ: ماأظنُّ یُغنی ذلک شیئاً، قال: فأُخبِروا بذلک فترکوه، فخرج شیصاً، أی ردیًا ضعیفاً. فأُخبر رسولُ اللهﷺ بذلک فقال: إن کان یَنْفَعهم ذلک فلیصنعوه، فإنّی إنما ظَنَنْتُ ظنًّا، فلاتؤاخذونی بالظنّ، و لکنْ إذا حدَّثتُکم عن الله شیئًا فخُذُوا به، فإنّی لن أکذب علی الله عزّوجلّ''۔

حضرت طلحہ ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کچھ لوگوں کے پاس سے گذرے جو کھجوروں کے درختوں میں پیوندکاری کر رہے تھے، آپ نے پوچھا: یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟ ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہم کھجوروں

کے درختوں کو پیوند لگاتے ہیں یعنی نر کو مادہ میں رکھتے ہیں وہ گابھہ ہو جاتی ہے۔ آپ نے فرمایا: میں سمجھتا ہوں کہ اس میں کوئی خاص فائدہ نہیں!

آپ ﷺ کے اس ارشاد کی اطلاع جب اُن لوگوں کو ہوئی تو انہوں نے کھجوروں کے درختوں میں پیوند کاری چھوڑ دی چنانچہ اُس کے نتیجہ میں کھجور کی پیداوار میں کمی کے ساتھ ساتھ اُس کا معیار بھی برقرار نہ رہا، اس کے بعد آپ کو پیداوار کی کمی کے بارے میں اطلاع دی گئی تو آپ نے فرمایا:

اگر اس طریقہ کار میں اُن کا فائدہ ہے تو وہ اس طریقہ کار کو جاری رکھیں، میں نے تو صرف اپنی رائے کا اظہار کیا تھا لہذا اور میری ذاتی رائے پر عمل کرنا ضروری نہیں، لیکن جب میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی حکم بیان کروں تو اُس پر عمل کیا کرو کیونکہ میں اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولنے والا نہیں ہوں۔

رافع بن خدیج کے روایت کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

”عن رافع بن خديج قال: قدِم النبي ﷺ المدينَة وهم يأبرُوْن النَّخلَ يقول يُلَقّحُوْن النَّخلَ فقال ما تصنعون قالُوا كُنَّا نصنعهُ قال: لعكم لو لم تفعلوا كان خيرًا فتركوه فنَفَضَتْ – اى أسقطت النخلُ ثَمرَها–، قال: فذكروا ذلك لهُ قال: إنما أنا بَشَرٌ ،إذا أمرتُكم بشيءٍ من دينكم فخذوابه، وإذا أمرتكم بشيءٍ من رأيي فإنما أنا بَشَرٌ ، وفي روايةعائشة وأنس: قال: أنتم أعلمُ بأمرِ دُنياكم“۔

رافع بن خدیج فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ جب مدینہ طیبہ تشریف لائے تو اہل مدینہ اُس وقت کھجوروں کے درختوں کو پیوند لگاتے تھے، آپ نے فرمایا تم یہ کیا کرتے ہو؟ انہوں نے جواب دیا ہم تو ایسا کرتے چلے آئے ہیں، آپ نے فرمایا:

اگر تم یہ کام نہ کرو تو شاید بہتر ہوگا، انہوں نے گابھہ لگانا چھوڑ دیا۔ چنانچہ کھجور کی پیداوار گھٹ گئی تو لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا میں بھی تو آدمی ہوں جب میں کوئی دین کی بات تم کو بتلاؤں تو اس پر عمل کرو اور جب میں کوئی بات اپنی رائے سے کہوں تو آخر میں بھی آدمی ہوں اور آدمی کی رائے ٹھیک بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت انس ؓ کی روایت میں ہے آپ نے فرمایا: تم اپنے دنیا کے کاموں کو مجھ سے زیادہ بہتر جانتے ہو۔

ان روایات سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ آپ ﷺ شریعت کے حوالے سے جو حکم دیں اُس پر عمل کرنا واجب ہے اور جو بات دنیاوی معاملات کے بارے میں آپ اپنی رائے سے فرمائیں تو اُس پر عمل کرنا واجب نہیں۔

امام نووی اس حدیث کی تشریح بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

علماء نے فرمایا: کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد: ''وإذا أمرتکم بشيء من رأیي'' سے مراد وہ کام ہیں جن کا تعلق خالصتہً دنیاوی امور سے ہو۔ لیکن آپ اگر کسی شرعی مسئلہ کے بارے میں اجتہاد کر کے کسی رائے کا اظہار فرمائیں تو اُس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور جہاں تک کھجوروں کے درختوں کی پیوندکاری کا تعلق ہے تو ظاہر آپ نے یہاں جس رائے کا اظہار فرمایا تو اُس کا تعلق شرعی اُمور سے نہ تھا بلکہ وہ دنیاوی معاملہ تھا۔

علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ کھجوروں کے درختوں کی پیوندکاری کے بارے میں جو کچھ آپ نے فرمایا اُس کا تعلق حدیث سے نہیں ہے بلکہ وہ آپ کی ذاتی رائے تھی کیونکہ دنیاوی اُمور کے بارے میں آپ کی رائے اور اُن کے بارے میں خبر دینے میں فرق ہے (یعنی آپ ﷺ کا کسی معاملہ کے بارے میں کسی رائے کا اظہار کرنا اور کسی معاملہ کے بارے میں کوئی اطلاع دینے کے درمیان واضح فرق ہے)۔ لہٰذا آپ ﷺ سے اس طرح کی باتوں کا واقع ہونا ممکن ہے اور اُس وجہ یہ تھی آپ ہر وقت فکرِ آخرت اور مشاہدہ حق میں مستغرق رہتے تھے۔

علامہ مناوی نے ''فیض القدیر،۳:۵۱'' لکھا ہے: کہ بعض علماء نے فرماتے ہیں: ''أنتم أعلمُ بأمرِ دُنیاکم'' (یعنی تم اپنے دنیا کے کاموں کو مجھ سے زیادہ بہتر جانتے ہو)، کے جملہ سے ظاہر ہو رہا ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰت والسلام وحی اور دعوت إلی اللہ کے معاملے میں اگرچہ تمام انسانوں کی بہ نسبت سب سے زیادہ حاذق و ماہر ہوتے ہیں لیکن اس کے برعکس دنیاوی اُمور کے بارے میں اُن کے دل اتنے ہی زیادہ بے نیاز ہوتے ہیں۔ شرعی اُمور سے متعلق جو کچھ حضرات انبیاء علیہم الصلوٰت والسلام بیان فرماتے ہیں اُس کا تعلق وحی سے ہوتا ہے اور اُن کے ذاتی افکار اُن پر حاوی نہیں ہوتے۔

علامہ شوکانیؒ ''إرشاد الفحول،ص:۲،۲۳۸:۳۱۳'' لکھتے ہیں: سُلیم رازی اور ابنِ حزم نے نقل کیا ہے کہ تمام علماء کا اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰت والسلام سے دنیاوی مصالح و اُمور، جہاد کی تیاری اور جہادی حکمت عملی وغیرہ اُمور کے بارے میں اجتہاد کرنا منقول ہے۔ اور اس طرح کے اجتہادات ہماری نبی ﷺ سے بھی صادر ہوئے ہیں۔ آپ نے کھجوروں کے درختوں کی پیوندکاری کو ترک دینے کا جو مشورہ دیا تھا اُس کا تعلق بھی اسی طرح کے اجتہاد سے ہے۔

اجتہادی احکام کے لوازمات میں سے یہ بھی ہے کہ مجتہد کی اجتہادی رائے سے اختلاف کرنے کی گنجائش ہوتی ہے۔ کیونکہ قطعی اور یقینی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس مسئلہ کے بارے میں آپ نے جو اجتہاد فرمایا وہی اللہ تعالیٰ کا

حکم ہے، کیونکہ اجتہادی فیصلہ کے بارے میں صحیح اور غلط ہونے دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں آپ ﷺ کا واضح ارشاد ہے: وإذا أمرتكم بشيءٍ من رأيي فإنما أنا بَشَرٌ، آپ نے فرمایا: اور جب میں کوئی بات اپنی رائے سے کہوں تو آخر میں بھی آدمی ہوں۔

جنگی حکمت عملی سے متعلق اجتہادات نبوی ﷺ:

ماوقع منه ﷺ في غزوة بدر، إذ نَزَل علىٰ أدنىٰ ماءٍ من مياهِ بَدْرٍ إلىٰ المدينة، فقال لهُ الحُبابُ بن المنذِر: يا رسول الله، أهذا مَنْزِلٌ أنزلكهُ اللّٰهُ، ليس لنا أن نتقدَّمَه و لا نتأخَّرعنه؟ أم هو الرأيوالحَرْبُ والمكيدة؟ فقال: بل هو الرأى والحَربُ والمكيدة. فقال: يارسول الله، إنّ هذا ليس بمنزل، فانهَضْ بنا حتىٰ نأتيَ أدنى ماءٍ من القومِ فننْزِلَه ونُغوِّرَ ما ورائهُ من القُلُب — أى الآبار — ، ثم نبنيَ عليه حَوْضًا فنملأه، فنَشرَبُ و لايشرَبُون. فاستحسن رسول الله ﷺ هذا الرأى وفعلهُ.

غزوہ بدر کے موقع پر جب آپ نے فوج کو بدر کے مقام پر ایسی جگہ ٹھہرنے کا حکم دیا جہاں پانی کی شدید قلت تھی۔ تو اس موقع پر حضرت حُباب بن منذر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے کی خدمت میں عرض کیا یارسول اللہ! یہ مقام آپ نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے منتخب فرمایا ہے؟ تو پھر اس کے متعلق ہمیں کوئی چوں چراں کی گنجائش نہیں اور ہم اس مقام سے ذرہ برابر بھی نہ آگے بڑھنا چاہتے ہیں اور نہ پیچھے ہٹنا چاہتے ہیں، یا یہ آپ کی رائے ہے اور آپ نے جنگ سے فائدہ اُٹھانے کی غرض سے یہ جنگی حکمت عملی اپنائی ہے؟

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

وحی نہیں ہے بلکہ میری اپنی صوابدیدی رائے اور جنگی حکمت عملی ہے۔ اس وقت حضرت حُباب بن مُنذر رضی اللہ عنہ نے کہا: اگر ایسا ہے تو پھر یہ جگہ آپ کے قیام کے لیے ہرگز مناسب نہیں! بہتر یہ ہوگا کہ کہ آگے بڑھ کر پانی کے اس چشمہ پر جو دشمن کے قریب ہے قبضہ کر لیا جائے اور آس پاس کے کنوئیں بے کار کر دیے جائیں، اور اس چشمہ پر ایک حوض بنائیں اور اس میں پانی جمع کر لیا جائے، اس طرح ہم پانی کو بآسانی استعمال کر سکیں گے جب کہ دشمن اس پانی کے استعمال سے محروم رہے گا۔ آپ ﷺ نے حضرت حُباب کی رائے کو پسند فرماتے ہوئے اسی کے مطابق عمل کیا۔

البداية والنهاية، ۳: ۲۶۷۔

یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ شریعتِ اسلامیہ میں ان حقائق کے بارے میں بیان کیے گئے شواہد مختلف ہیں: وہ اُمور جو رسول اللہ ﷺ نے حاکم اور امام کی حیثیت سے انجام دیے اُن میں مالِ غنیمت کی تقسیم، بیت المال کی آمدنی کو جمع کر کے مفادِ عامہ کے کاموں میں خرچ کرنا، حدود وقصاص اور تعزیرات کے قیام ونفاذ، فوج کی جمع وترتیب اور تیاری، باغیوں کا قلع قمع کرنا، زمینوں کے مختلف قطعات وجاگیروں اور معدنیات کی کانوں وغیرہ کی تقسیم اور اسی طرح کے دیگر اُمور۔

کیونکہ حاکم وقت کے علاوہ کوئی دوسرا آدمی اس طرح کے اُمور کے نفاذ کا مجاز نہیں ہوتا۔ اور رسول اللہ ﷺ نے بھی یہ تمام اُمور بحیثیت حاکم وامام انجام دیے ہیں۔ قطعات اراضی اور معدنیات سے استفادہ کا جواز صرف آپ کی اجازت سے مشروط تھا۔ اور آپ کے یہ تمام تصرفات شریعت سے ثابت شدہ ہیں جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَاتَّبِعُوْهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ﴾ (۱)۔ اور اُن کی پیروی کرو تاکہ ہدایت پاؤ۔

وہ اُمور جن کے بارے میں آپ نے فیصلہ فرمایا اُن میں سے چند ایک یہ ہیں:

شفعہ کے ذریعہ زمین کا قبضہ دلانا، نکاح اور دیگر تمام عقود کی تنسیخ کے فیصلے، اور ایسے شوہر جو اپنی بیوں کا نان ونفقہ دینے سے قاصر ہوں یا ایلاء کا وقت گذر گیا تو اُن سے اُن کی بیویوں کو طلاق دلوانا وغیرہ۔ لہٰذا اس طرح کے اُمور کے بارے میں فیصلہ کا اختیار صرف حاکم یا اُس کے نائب کو ہوتا ہے۔ اور اس میں آپ ﷺ کی اقتداء بھی ہے، کیونکہ آپ نے یہ اُمور فیصلہ وحکم کی شکل میں نافذ فرمائے اور آپ کے بعد قیامت تک آپ کی اُمت اس طرح کے معاملات میں فیصلے آپ کی تعلیمات کی روشنی میں انجام دیتی رہے گی۔

رسول اللہ ﷺ کے وہ تصرفات جن کا تعلق فتاوی، رسالت اور تبلیغ سے ہے وہ بھی دراصل شریعت ہی ہے جو قیامت تک کے لیے ثابت شدہ ہے۔ اور ہمارے لیے ضروری ہے کہ آپ کے ہر اُس حکم کی اتباع وپیروی کریں جو ہمارے رب کی طرف سے آپ ﷺ کے واسطہ سے ہم تک پہنچا ہے۔

آپ نے جس حکم کے ساتھ سبب کو بھی بیان فرمایا تو اُس صورت میں حکم اور سبب دونوں کا اتباع کرنا لازم ہے۔ اِس میں کسی حاکم کے حکم یا کسی امام کی اجازت کا کوئی عمل دخل نہیں۔ کیونکہ

---

(۱) الاعراف: ۱۵۸

رسول اللہ ﷺ نے اُس حکم کے ساتھ اُس کا سبب بھی اُمت کو بتلایا، اور باقی معاملہ اللہ اور اس کی مخلوق پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ اپنی طرف سے کوئی حاکم جاری نہیں فرماتے تھے۔ آپ نے صرف اپنے رب کے احکامات کی تبلیغ کی ہے جیسا کہ نمازیں، زکوٰۃ اور دیگر تمام عبادات، خرید و فروخت اور ہبہ کے ذریعہ املاک کا حصول وغیرہ۔ اس طرح کے تمام معاملات کے بارے میں ہر شخص کو اختیار ہے کہ حکم اور اُس کے سبب اور اُس پر مرتب ہونے والے احکامات کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ اس طرح کے مسائل پر عمل کرنے کے لیے ہمیں نہ کسی حاکم کے حکم اور نہ ہی کسی امام کے اجتہاد کی ضرورت ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے تصرفات کی مختلف جہات:

آپ ﷺ کے اُن تمام تصرفات جو آپ نے رسول و امام، مفتی اور قاضی کی حیثیت سے انجام دیے اُن کے درمیان فرق واضح ہوگیا ہے۔ علماء نے رسول اللہ ﷺ کے تصرفات کی چار قسمیں بیان فرمائی ہیں:

۱۔ اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ جاگیروں کی الاٹ منٹ، حدود و قصاص کا نفاذ اور فوجوں کی تیاری وغیرہ اُمور آپ ﷺ نے حاکم و امیر کی حیثیت سے انجام دیے ہیں۔

۲۔ اس بات پر بھی عماء کا اتفاق ہے کہ قرض واپس دلانے اور سامانِ تجارت پر قبضہ دلانے کا فیصلہ، اشیائے صرف کی قیمتوں کی تعیین، نکاح اور دیگر عقود کی تنسیخ وغیرہ جیسے معاملات کے متعلق آپ نے بحیثیت قاضی فیصلے صادر فرمائے ہیں۔

۳۔ اور اس بات پر بھی علماء کا اتفاق ہے کہ نمازوں کی تبلیغ، اور اُن کا قیام اور مناسک حج اُمور سے متعلق احکامات آپ نے بحیثیت مفتی ارشاد فرمائے ہیں۔

۴۔ البتہ وہ اُمور جو بین بین ہیں اُن کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ کون سے اُمور آپ نے بحیثیت امام انجام دیے؟ اور کون سے قاضی کی حیثیت سے؟ اور وہ کون سے اُمور ہیں جن کو آپ کے فتاویٰ پر محمول کیا جائے؟

رسول اللہ ﷺ کے ارشادات بحیثیت حاکم، قاضی اور مفتی

پہلا مسئلہ:

رسول اللہ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

''مَنْ أحیا أرْضاً مَیْتَةً فھی لهٗ''(۱) جس شخص نے بھی بنجر زمین کو قابل کاشت بنالیا وہ زمین اُسی کی ملکیت ہوگی۔

حدیث (من أحیا أرضا میتة فھی له) کی تحقیق وتخریج:

(۱) قاضی امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ حدیث ھشام بن عروة،عن ابیه عن عائشه رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی سند سے'' کتاب الخراج ''ص:۱۳۹ میں نقل کی ہے۔ یحیٰی بن آدم کی کتاب'' الخراج ''ص:۸۴، کے حاشیہ میں علامہ احمد شاکر اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں: کہ یہ حدیث سند کے صحیح ہونے کے ساتھ ساتھ صحت کے مسلمہ اور اعلیٰ معیار کے مطابق ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا شمار ثقات ائمہ میں ہوتا ہے۔ امام نسائی اور ابن حبان نے امام ابو یوسف کو روایت حدیث کے معاملہ میں ثقہ قرار دیا ہے۔

امام ابوداؤد نے اس حدیث کو انہی الفاظ کے ساتھ سعید بن زید ﷺ کے طریق سے سنن ابی داؤد ۳:۱۷۸ میں نقل کیا ہے۔ اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی ''جامع الترمذی ''۶:۱۴۶،۱۳۹ میں فرماتے ہیں: حدیث حسن غریب، یہ حدیث حسن غریب ہے۔ ان حضرات کے علاوہ علامہ زیلعیؒ نے امام نسائی کے حوالہ سے'' نصب الرایۃ'' میں، علامہ مُناوی نے'' فیض القدیر'' ۶:۴۰، میں امام احمد بن حنبلؒ نے مسند احمد بن حنبل میں، ضیاء مقدسی نے'' المختارة'' اور علامہ سیوطیؒ نے'' الجامع الصغیر'' میں بھی نقل کیا ہے۔

مکمل حدیث اس طرح ہے:

''مَنْ أحیا أرْضاً مَیْتَةً فھی له، و لیس لِعرقٍ ظالمٍ حقٌ'' جس شخص نے بھی بنجر زمین کو قابل کاشت بنالیا وہ زمین اُسی کی ملکیت ہوگی اور ظالم رگ کا اُس میں کوئی حق نہیں ہے۔

یعنی ظلم اور زیادتی سے اُس میں کھیتی باڑی کا کسی کو حق حاصل نہیں ہے۔ اور ظالم رگ والے کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص نے جب ایک بنجر غیر آباد زمین کو آباد کیا اور اب دوسرے شخص نے زبردستی اُس میں زراعت وغیرہ کردی تو اس ظالم کا اُس زمین میں کوئی حق نہ ہوگا، بلکہ کھیتی کو اُکھاڑ کر پھینک دیا جائے گا اور زمین کے مالک پر اُس کا

معاوضہ دینا بھی لازم نہ ہوگا۔

مذکورہ حدیث کے مفہوم کے تعین کے بارے میں فقہاء کرام کا اختلاف

امام مالکؒ سے روایت ہے:

''العِرق الظَّالِمُ أنْ یغرِسَ الرَّجُلُ فِیْ أرْضِ غیرِہٖ ، فَیَسْتَحِقُّھا بِذٰلِکَ،قال مالکؒ : وَالعِرْقُ الظَّالِمُ مَا اُخِذَ وَاحْتُفِرَ وَغُرِسَ بِغَیْرِ حَقٍّ''،سننِ ابی داؤد،۲: ۳۸۷،کتاب الخراج،رقم: ۳۰۷۸۔

ظالم رگ سے مراد یہ ہے کہ دوسرے کی زمین میں درخت لگا کر اس پر کوئی اپنا حق جتائے،ظالم رگ سے مراد تصرف کرنے والے کا ہر فعل مراد ہے جیسے کوئی چیز لینا،گڑھا کھودنا یا درخت لگانا (از مترجم)

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہؓ کے طریق سے یہ حدیث نقل کی ہے:

''من أعمَرَ أرضاً لیست لأحدٍ فھو أحق'' جو شخص بھی کسی ایسی بنجر کو آباد کرے جو کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے۔

''مَنْ أحیا أرْضاً مَیْتَۃً فھِیَ لہٗ'' کے سببِ ورود کے بارے میں سننِ ابی داؤد، کتاب الخراج، باب فی إحیاء الموات،۲: ۲۸۷ میں تفصیلی حدیث موجود ہے:

''عن عُروۃ بن الزُبیر عن أبیہ،قال:لقد خَبَّرنی الَّذی حَدَّثَنی ھذا الحدیث؛ أنَّ رَجُلَیْنِ اخْتَصَمَا إلیٰ رسولِ اللہ ﷺ غَرَسَ أحَدُھُما نَخلاً فِي أرضِ الآخرِ فَقَضَی لِصَاحِبِ الأرضِ بِأرْضِہٖ وَأمَرَ صَاحِبَ النَّخْلِ أنْ یُخْرِجَ نَخلَہٗ مِنْھا، قال:أی أبو سعید الخدری فلقد رَأیْتُھا إنَّھالَتُضْرَبُ أُصُوْلُھَا بِالْفُؤُوْسِ وَإنَّھا لَنَخلٌ عُمٌّ-أی تامّۃٌ فی طولھا والتفافھا- حَتّیٰ أُخْرِجَتْ مِنْھَا''

حضرت عروہ بن زبیر ؓ اپنے والد سے روایت نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: مجھے اس حدیث کے ایک راوی نے بتایا کہ دو شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس اپنا جھگڑا لے کر حاضر ہوئے،اُن میں سے ایک نے دوسرے کی زمین میں کھجور کے درخت لگا رکھے تھے۔ آپ ﷺ نے زمین والے کے متعلق فیصلہ دیتے ہوئے فرمایا: کہ اس کی صرف زمین ہے اور درختوں والے کو حکم دیا کہ اپنے درختوں کو اس کی زمین سے نکال لو۔ پس میں نے دیکھا کہ ان درختوں کو جڑوں پر کلہاڑیاں ماری جارہی تھیں حالانکہ وہ پورے درخت ہوگئے تھے لیکن وہاں سے سب نکال لیے گئے۔

علامہ مُناویؒ '' فیض القدیر'' ۶: ۳۹ ، میں اور علامہ زرقانیؒ نے '' شرح الموطا'' ۳: ۲۰۹ ، میں فرماتے ہیں:

''مَنْ أحیا أرْضاً مَیْتَۃً فھِیَ لہٗ، میں موجود لفظ '' مَیِّتَۃً '' کو علماء نے حرف یاء کی تشدید کے ساتھ نقل کیا ہے۔

امام اعظم امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: مذکورہ حدیث میں بیان کیے گئے واقعہ میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان بحیثیت حاکم تھا۔ لہذا کوئی بھی شخص امام و حاکم کی اجازت کے بغیر کسی بنجر زمین کی آبادکاری نہیں کرسکتا۔ کیونکہ یہ ریاست کی ملکیت ہے اور بنجر زمین کی آبادکاری تو یہ ایسی ہی ہوگی جیسے حاکم کسی شخص کو کوئی جاگیر عطاء کردے۔ کیونکہ اس طرح کی عطا یا امام کی اجازت پر موقوف ہوتی ہیں لہذا کسی بنجر زمین کی آبادکاری بھی امام و حاکم کی اجازت پر موقوف ہوگی۔

حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ'' مَیِّتَةً '' کو حرف یاء کی تخفیف کے ساتھ نہ پڑھا جائے کیونکہ تخفیف کی صورت میں تائے تانیث حذف ہوجاتی ہے۔'' مَیِّتَة، المَوَات، المَوَاتَان''، حرف میم اور واؤ کی زبر کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، یہ اس زمین کو کہا جاتا ہے جو کہ ویران اور غیر آباد ہو۔ اس زمین کو مردہ کے ساتھ مشابہت کی بنا پر میتۃ کہا جاتا ہے کیونکہ مُردہ کی طرح اس زمین سے بھی نفع نہیں اُٹھایا جاسکتا کہ اس میں نہ زراعت ہوتی ہے اور نہ کوئی درخت اگا ہوتا ہے اور نہ کوئی تعمیر ہوتی ہے۔

حافظ ابن حجرؒ'' فتح الباری'' ۶:۱۵، اور علامہ زرقانیؒ ''شرح المؤطا'' ۳:۲۰۹، میں'' و لیس لِعِرق ظالِمٍ حقٌ'' میں موجود لفظ'' عِرقٍ'' کو قاف کی تنوین کے ساتھ نقل کیا ہے اور'' ظالم'' مجازاً عرق کی صفت بنایا گیا ہے۔ یعنی ظالم تو کھیتی کرنے والا تھا مگر مجازاً اس کھیت کو ظالم کہہ دیا گیا ہے جیسے'' قَرْیَةٍ ظَالِمَةٍ'' کہا جاتا ہے۔

ایک روایت میں'' لِعِرْقِ ظَالِمٍ'' اضافت کے ساتھ ہے اس صورت میں مطلب بالکل واضح ہے، کہ اس صورت میں صاحب عرق کو ظالم کہا گیا ہے۔ کیونکہ اس نے غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت بغیر تصرف کیا ہے۔ لہذا اس ظالم شخص کو اس زمین میں کسی قسم کے قبضہ یا تصرف کا کوئی حق نہیں ہوگا۔

حافظ ابن حجرؒ'' فتح الباری'' ۶:۱۴-۱۵،'' إحیاء المَوَات'' کے بارے میں وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایسی غیر آباد بنجر زمین جس کے بارے میں یہ نہ معلوم ہو کہ اس کا مالک کون ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس بنجر غیر آباد زمین کو پانی دے کر، یا کھیتی باڑی کے ذریعہ، یا باغات لگا کر یا کوئی تعمیر وغیرہ کرکے آباد کرے گا تو وہ زمین اس آباد کرنے والے کی ملکیت تصور کی جائے گی۔

حضرت ربیعہ فرماتے ہیں کہ'' لِعِرْقِ الظَّالِمُ'' یہ ظلم ظاہراً بھی ہوسکتا ہے اور باطناً بھی۔ باطناً اس طرح ہوگا کہ اس زمین میں کوئی کنواں وغیرہ کھودا جائے یا اس زمین میں موجود معدنیات کو نکالا جائے۔ اور ظاہراً یہ ہوگا اس زمین میں کوئی عمارت تعمیر کی جائے یا کوئی باغ لگایا جائے۔ اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ظالم سے مراد وہ شخص ہے جو کسی غیر کی زمین میں جہاں اس کی ملکیت کا کوئی شبہ بھی نہ ہو اس میں باغ لگائے، یا کھیتی باڑی کرے، یا اس میں کوئی کنواں کھودے یا کوئی تعمیر وغیرہ بنائے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے یہ ارشاد منصب رسالت و نبوت کی حیثیت سے فرمایا تھا۔ کیونکہ آپ کے اکثر و بیشتر تصرفات کا تعلق تبلیغ سے تھا اور آپ کا یہ ارشاد فتویٰ پر محمول ہوگا۔

لہذا بنجر زمین کی آبادکاری ائمہ مسلمین کی اجازت کے ساتھ مشروط نہیں ہوگی جو شخص چاہے امام کی اجازت کے بغیر بنجر زمین کو آباد کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ رسول اللہ ﷺ کا فتویٰ تھا جس کا تعلق اباحت عامہ سے ہے جس طرح کہ جنگل کی لکڑیاں، چراگاہیں اور غیر مملوکہ گھاس وغیرہ سے استفادہ کرنا ہر شخص کے لیے مباح ہے اسی طرح بنجر زمین کی آبادکاری بھی ہر شخص کے لیے مباح ہے۔

امام مالکؒ کا یہ قول کہ جو زمینیں شہری آبادی کے قریب ہوں اُن کی آبادکاری حاکم وامام کی اجازت کے ساتھ مشروط ہوگی۔ اس وجہ سے نہیں کہ اُن کا مسلک یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان بحیثیت حاکم تھا۔ بلکہ امام مالکؒ نے ایک دوسرے قاعدہ کی بنیاد پر یہ فرمایا۔ اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ شہری آبادی کے قرب و جوار میں زمینوں کی آبادکاری کے بارے میں یہ دیکھنا ضروری ہوتا ہے کہ ان کی آبادکاری کی وجہ سے کہیں شہر کی حفاظت تو متأثر نہیں ہو رہی۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شوہر اپنی بیوی کا نان و نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو تو اس صورت میں نکاح فسخ کرایا جا سکتا ہے۔ لہذا ہر وہ معاملہ جس میں غور و فکر اور سوچ و بچار کی ضرورت ہو اُن اُمور کی انجام دہی کے لیے حکام کی اجازت ضروری ہے۔

دوسرا مسئلہ:

حضرت ابوسفیان ؓ کی بیوی ھندؓ بنت عُتبہ نے جب رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی کہ حضرتؓ اُن کو اور اُن کے بچوں کو اُن کی ضروریات کے مطابق خرچ نہیں دیتے تو آپ ﷺ نے حضرت ھندؓ بن عُتبہ سے فرمایا: ''خذی ما یکفیکِ و ولدکِ بالمعروف'' تم اُن کے مال میں سے اپنے اور بچوں کے اخراجات کے لیے معروف طریقہ کے مطابق لے سکتی ہو (۱)۔

علماء کی ایک جماعت کا کہنا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی حیثیت فتویٰ کی ہے۔ کیونکہ

---

(۱) امام بخاری نے صحیح بخاری میں ۴: ۳۳۸-۳۳۹، ۹: ۴۴۴، ۱۳، ۱۲۳، ۱۵۰، حضرت صدیقہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے ان کے علاوہ صحیح مسلم، ۱۲: ۷-۹، سنن نسائی، ۸: ۲۴۶، سنن دارمی، ص: ۲۹۲ میں یہ

اکثر و بیشتر مسائل کے بارے فیصلہ کے بجائے فتاویٰ صادر فرماتے تھے، اور اس حدیث سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہو رہا ہے کہ جب قرضخواہ کے لیے قرضدار سے قرضہ کی رقم لینا مشکل ہو جائے تو اس کے لیے جائز ہے کہ موقع ملنے پر وہ قرضدار کے مال میں سے کسی حیلہ سے بعینہٖ اپنا پورا حق یا اُس کے مثل وصول کر سکتا ہے اور اس میں قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

حدیث ہند سے فقہاء کا استدلال:

حدیث ہند سے بعض فقہاء اور امام مالکؒ استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں: کہ اگر قرضخواہ کے لیے اپنے قرضدار سے قرضہ کی رقم لینا مشکل ہو جائے تو موقع ملنے پر قرضخواہ کے لیے قرضدار کے مال میں سے کسی بھی حیلہ سے اپنا حق وصول کرنا جائز نہیں (۱)۔

رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کو ممانعت کے لیے دلیل بنانے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا

حدیث موجود ہے، مکمل حدیث یوں ہیں:

''عن عائشة أنّ هندًا أمّ معاوية امرأة أبي سفيان اتت رسول اللهﷺ فقالت: يارسول اللهﷺ إنّ ابا سفيان رجلٌ شحيح، وانّهٗ لا يعطيني ما يكفي و بَنِيّ إلاّ ما أخذتُ منه وهو لايعلمُ ، فهل عليّ في ذلك جناحٌ ؟ فقال: خذي ما يكفيكِ و ولدَكِ بالمعروف''۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضرت امیر معاویہ کی والدہ ہند جو حضرت کی بیوی تھیں وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور کہنے لگیں یارسول اللہ ﷺ! ابوسفیان بہت ہی بخیل آدمی ہیں مجھے اور میرے بچوں کی ضروریات کے مطابق خرچہ نہیں دیتے تو کیا میں چپکے سے اُن کو بتائے بغیر اُن کے مال میں سے کچھ لے لوں تو اس میں کوئی گناہ تو نہیں گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تم اُن کے مال میں سے اپنے اور بچوں کے اخراجات کے لیے عرف ورواج کے مطابق لے سکتی ہو۔

(۱) شیخ محمد علی مالکیؒ اپنی کتاب ''تہذیب الفروق'' ۱: ۲۰۷، میں علامہ قرافیؒ کی اس عبارت '' کہ اگر قرضخواہ کے لیے قرضدار سے قرضہ کی رقم لینا مشکل ہو جائے تو موقع ملنے پر قرضخواہ کے لیے قرضدار کے مال میں سے کسی بھی حیلہ سے اپنا حق وصول کرنا جائز نہیں اُس کے لیے اپنا حق وصول کرنے کے لیے قاضی سے رجوع کرنا ضروری ہے'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اگرچہ امام مالک کا مشہور مسلک یہی ہے اور علامہ خلیل کے اس قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جو انہوں

جاتا ہے: کہ رسول اللہ ﷺ نے ھند کے معاملہ جو کچھ فرمایا تھا اس کا تعلق فتویٰ سے تھا یا قضاء سے؟ اور کیا قاضی کے فیصلہ کے بغیر کسی دوسرے شخص کے لیے اس طرح کرنا جائز ہے یا نہیں؟

ھند بنت عتبہ کے مذکورہ واقعہ سے بعض علماء استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قاضی اس

نے امانت کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ''ولیس له الاخذ منها لمن ظلمه مثلها'' امانت رکھنے والے کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اپنی ودیعت کے بدلے غاصب ظالم کے مال سے قاضی کے فیصلہ کے بغیر کچھ وصول کر لے۔

لیکن خلیل کا یہ قول اس کے دوسرے قول کے معارض ہے جو انہوں نے شہادت کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے کہ'' و إن قدر علىٰ شيئه فله أخذُهُ إن يكن غيرَ عقوبةٍ، وَأَمِنَ فتنةً و رذيلةً'' کہ اپنا حق وصول کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے بشرطیکہ اس حق کا تعلق سزا وعقوبت سے نہ ہو، اور فتنہ وفساد اور بے عزتی کا خوف بھی نہ ہو۔

علامہ مَوّاق'' كتاب الوديعة'' ۵:۲۶۶، میں لکھتے ہیں کہ لخمی، ابن یونس، ابن رشد اور مازری وغیرہ نے بھی اس موضوع پر گفتگو کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان حضرات نے بھی دائن وغیرہ سے اپنا حق کسی حیلہ سے وصول کرنے کے جواز کو راجح قرار دیا۔

معروف محقق علامہ خرشی'' شرح مختصر خليل '' كتاب الشهادت، ۷:۲۳۵، میں خلیل کے اس قول: '' کہ کسی شخص کے پاس اگر قرضدار یا غاصب وغیرہ سے اپنا حق وصول کرنے کی قدرت ہو تو اپنا حق وصول کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے بشرطیکہ اس حق کا تعلق نہ سزا اور عقوبت سے ہو اور نہ وہاں فتنہ فساد اور بے عزتی اور رسوائی کا خوف ہو'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ مسئلہ'' مسئلة الظفر '' کے نام سے مشہور ہے، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک انسان کا کوئی حق کسی دوسرے شخص کے قبضہ میں ہو اور قرضدار یا غاصب اس کا حق نہ دیتا ہو تو صاحب حق کے لیے یہ جائز ہے کہ جیسے ہی موقع ملے کسی بھی حیلہ سے بعینہ وہ چیز یا اس کی مثل یا اس کی قیمت کے مساوی کوئی دوسری چیز وصول کر لے۔ غاصب وقرضدار کے علم میں ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ اور اس کے لیے اپنا حق وصول کرنے کی غرض سے، قاضی کے پاس مقدمہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ وہاں دو شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

۱- اس حق کا تعلق سزاؤں سے نہ ہو کیونکہ اگر اس حق کا تعلق سزاؤں سے ہو تو پھر ایسی صورت حاکم کے پاس اپنا قضیہ پیش کرنا ضروری ہے۔

۲- اس حق کو وصول کرنے سے کسی فتنہ وفساد مثلاً قتل وغارتگری، لڑائی جھگڑا اور بے عزتی ورسوائی کا خوف نہ ہو۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کے اس فعل سے لوگ اسے غاصب، چور کہنا شروع کر دیں۔ اگر اس طرح کے تمام خطرات سے محفوظ ہو تو اس وقت کسی بھی حیلہ سے اپنا حق وصول کرنا جائز ہے۔

واقعہ کو بنیاد بنا کر کسی غائب شخص کے خلاف فیصلہ دے سکتا ہے! اور بعض علماء کا یہ بھی کہنا ہے کہ قاضی اپنی معلومات کی بنا پر کسی غائب شخص کے حق میں فیصلہ دے سکتا ہے کیونکہ اس واقعہ میں ہند نے گواہ پیش نہیں کیے تھے۔ یہ اقوال علامہ خطابی نے ''معالم السنن'' ۴:۱۶۲ میں نقل کیے ہیں۔

بعض علماء کا موقف یہ ہے کہ ہند کے واقعہ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فتویٰ دیا تھا حکم نہیں۔ کیونکہ حضرتؓ اس موقع پر مکہ شہر ہی میں موجود تھے اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو بلا کر ان سے جواب دعویٰ نہیں سنا اور نہ ہندہ سے گواہ اور شہادت طلب فرمائی۔ وجہ یہ ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ شہر میں موجود ہو تو اُسے آگاہ کیے بغیر اُس کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں دیا جا سکتا (۱)۔

رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی: ''أدِّ الأمانة إلى من ائتمنک و لا تخن من خانک'' جس نے تمہارے پاس امانت رکھی اُسے امانت ادا کر دو اور جس نے تمہاری امانت میں خیانت کی تم اُس کے ساتھ خیانت نہ کرو)۔ ھندہ کے قضیہ کے معارض ومخالف ہے (۲)۔ اور علماء کے دونوں فریق فیصلہ سے تو اتفاق کرتے ہیں لیکن دلیل شرعی میں اختلاف کرتے ہیں۔

---

(۱) علامہ قرافی ''الفروق'' ۱:۲۰۸، فرق نمبر ۳۶، ۴:۶، فرق نمبر ۲۲۳، کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ حدیث کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کے اس ارشاد کا تعلق فتویٰ سے ہے حکم اور فیصلہ سے نہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے اکثر ارشادات گرامی کا تعلق فتاویٰ سے ہے نہ کہ قضاء سے، کیونکہ آپ اللہ تعالیٰ کی طرف مُبلّغ ہیں اور تبلیغ کا تعلق فتاویٰ سے تو ہو سکتا ہے حکم اور فیصلہ سے نہیں ہو سکتا۔

آپ کے فتاویٰ کی بہ نسبت آپ کے فیصلوں کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ حضرت ابوسفیانؓ اُس وقت مکہ میں موجود تھے اور علماء کا اس بات اتفاق ہے کہ جب کوئی شخص شہر میں موجود تو اُس کو آگاہ کیے بغیر اُس کے خلاف فیصلہ کرنا درست نہیں ہوتا۔

حدیث ''أدِّ الأمانة إلى من ائتمنک'' کی تحقیق وتخریج

(۲) یہ حدیث متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے:

''سنن ابی داؤد'' ۳:۲۹۰، ''جامع الترمذی'' ۵:۲۶۸، ''سنن الدارمی'' ۳:۳۴۶، ''المستدرک علی الصحیحین'' ۲:۴۶، امام ترمذیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ''حدیث حسن غریب''، اور امام حاکم نیشاپوریؒ کا قول ہے کہ یہ حدیث امام بخاری وامام مسلم کی شرائط کے مطابق ہے اگرچہ انہوں نے صحیحین میں اس حدیث کی تخریج نہیں کی۔

. . . .

علامہ ذہبی نے بھی حاکم کے قول کی توثیق کی ہے۔ ان کے علاوہ ''سنن دارقطنی'' ص:۳۰۳، امام بخاری نے ''التاریخ الکبیر'' طبرانی نے ''المعجم الکبیر'' اور'' المعجم الصغیر'' میں، حافظ ھیثمی نے'' مجمع الزوائد'' ۴:۱۴۵، میں یہ روایت نقل کی ہے۔

علامہ زیلعیؒ ''نصب الرایۃ'' ۴:۱۱۹، میں فرماتے کہ اس حدیث کی صحت کے بارے میں ابن قطان کا کہنا ہے کہ اس کی سند میں دو راویوں شریک اور قیس بن ربیع کی وجہ سے اس حدیث کی صحت کسی قدر مشکوک ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ حافظ مُنذریؒ نے ''مختصر سنن أبي داؤد'' ۵:۱۸۵، میں اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ کی تحسین کو نقل کر کے اس سے اتفاق کیا ہے۔

۲- حضرت انس ﷺ سے مروی یہ حدیث درج ذیل کتابوں میں موجود ہے:

''المستدرک'' ۲:۴۶، سنن دارقُطنی'' ص:۳۰۴، ضیاء مقدسی نے ''المختارۃ'' اور حافظ ھیثمی '' مجمع الزوائد'' ۴:۱۴۴-۱۴۵، اس حدیث کو نقل کر فرماتے ہیں کہ طبرانی نے ''المعجم الکبیر'' اور''المعجم الصغیر'' میں اس حدیث کو نقل کیا ہے اور'' المعجم الکبیر'' میں موجود اس حدیث کے تمام راری ثقہ ہیں۔

۳- حضرت أبي بن کعب ﷺ کے طریق سے امام دارقُطنی نے ''سنن دارقطنی'' ص:۳۰۳ میں یہ حدیث نقل کی ہے۔

۴- حضرت أبوأمامۃ ﷺ کے طریق سے طبرانی نے ''المعجم الکبیر'' میں یہ حدیث نقل کی ہے۔ اور حافظ ھیثمی '' مجمع الزوائد'' ۴:۱۴۵، میں فرماتے ہیں کہ اس سند میں ایک راوی یحی بن عثمان بن صالح مصری ہے جس کی ثقاہت پر تبصرہ کرتے ہوئے ابن حاتم نے کہا ہے کہ ان کے بارے میں علمائے جرح وتعدیل نے کلام کیا ہے۔

لیکن یہ کوئی وزنی اعتراض نہیں ہے کیونکہ حافظ ابن حجرؒ ''تہذیب التہذیب'' میں فرماتے ہیں کہ یحی بن عثمان ''صدوق'' سچے ہیں، اگرچہ بعض علماء نے ان کے بارے میں بہت ہی معمولی درجہ کی جرح کی ہے جو توجہ کے قابل نہیں ہے۔

۵- امام ابی داؤد نے ''سنن ابي داؤد'' ۳:۲۹۰، میں اور امام احمد بن حنبل نے ''مسند احمد بن حنبل'' ۳:۴۱۴ میں یہ حدیث عن رجل من الصحابۃ کی سند سے نقل کی ہے۔ علامہ شوکانیؒ نیل الاوطار ۵:۲۵۲، میں لکھتے ہیں حدیث کی اس سند کے آخر میں صحابی کے علاوہ ایک اور راوی بھی مجہول ہے۔ کیونکہ یوسف بن ماھَک نے عن فلاں آخر کہہ کر روایت بیان کی ہے۔ اگرچہ ابنُ السَّکن نے اس سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

البتہ علامہ ابن جوزیؒ کا کہنا ہے کہ اس حدیث کے تمام طرق میں سے کوئی بھی طریق صحیح نہیں ہے۔ اور امام

احمد بن حنبل نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا ہے کہ"هذا حديث باطل ، لاأعرفه من وجه يصح" یہ حدیث باطل ہے میں اس حدیث کی کسی ایسی سند کے بارے میں نہیں جانتا جس کی بنیاد پر اس حدیث کو صحیح قرار دیا جا سکے۔

میرا خیال ہے کہ امام احمد نے اس حدیث کے بارے میں مذکورہ کلمات اُس وقت کہے ہوں گے جب اُن کے پاس یہ حدیث کسی صحیح سند سے نہیں پہنچی ہوگی، ورنہ وہ اس حدیث کو اپنی کتاب "مسند امام احمد" میں کئی مقامات پر ذکر نہ کرتے اور نہ اس سے استدلال کرتے۔ کیونکہ امام احمد بن حنبل تو فقہ حنبلی کے امام اعظم ہیں۔ ان سے ایسی توقع نہیں کی جا سکتی کہ جس حدیث کو وہ خود باطل قرار دے رہے ہوں اور پھر خود اسے اپنی کتاب میں بھی نقل کر دیں؟

مسئلۃ الظفر اور فقہائے مالکیہ

ابوحسن بن لحام حنبلیؒ "القواعد والفوائد الأصولية" ص: ۳۰۸-۳۰۱ میں لکھا ہے کہ "مسألة الظفر" کے بارے میں بحث اسی حدیث کی بنیاد پر کی جاتی ہے۔

"مسألة الظفر" کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے بعض علماء مکمل طور پر عدم جواز کے قائل ہیں جن میں مجاہد اور امام احمد بن حنبل بھی شامل ہیں۔ اور امام احمد بن حنبل نے متعدد مقامات پر رسول اللہ ﷺ کے اس رشاد گرامی: "أدّ الأمانة إلى من ائتمنك و لا تخن من خانك" سے استدلال کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ حدیث امام احمد بن حنبل کے نزدیک صحیح ہے ورنہ وہ اس حدیث سے استدلال نہ کرتے۔

علامہ شوکانیؒ نے علامہ ابن جوزیؒ اور امام احمد کی تنقید کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ یہ بات ذہن میں رہے کہ یہ حدیث متعدد سندوں سے مروی ہے، اور جرح و تعدیل کے دو معروف اماموں حاکم اور ابن السکن نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور ان کے علاوہ امام ترمذی نے بھی اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔ علامہ منذری، امام ترمذی کی اور علامہ ذہبی، امام حاکم کی توثیق کرتے ہوئے اس حدیث کو قابل استدلال قرار دیتے ہیں۔ اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث کئی وجوہ کی بنیاد پر صحیح اور قابل استدلال ہے۔

مسئلۃ الظفر اور علامہ قرافی:

علامہ قرافیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ حدیث ہند اور حدیث "أدّ الأمانة إلى من ائتمنك و لا تخن من خانك" کے درمیان تعارض ہے! علامہ قرافی کا یہ قول توجہ طلب ہے:

حافظ منذریؒ "مختصر سنن ابی داؤد" ۵:۱۸۵، میں لکھتے ہیں کہ حدیث: ""أدّ الأمانة" کو بظاہر حدیث

ہند کے معارض ومخالف سمجھا جاتا ہے، جب کہ حقیقت میں ان کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ خائن وہ شخص ہوتا ہے جو کسی ایسی چیز کو ظلم وزیادتی سے لینا چاہتا ہو جو اس کا حق نہ بنتا ہو۔ اور یہاں جس شخص کو یہ اجازت دی گئی ہے کہ وہ غاصب کے ظلم وزیادتی سے بچنے کی غرض سے اپنا جائز حق کسی بھی حیلہ سے وصول کر سکتا ہے، یہ طرزِ عمل خیانت کے زمرے میں نہیں آتا کیونکہ یہاں تو وہ شخص اپنا حق وصول کرنا چاہتا ہے اور خیانت میں تو دوسرے کا حق ظلم وزیادتی سے غصب کیا جاتا ہے۔

علامہ شوکانی ''نیل الاوطار'' ۵:۲۵۲، میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ غاصب کے مال سے کسی بھی حیلہ کے ذریعہ اپنا حق وصول کرنا خیانت کے زمرے میں نہیں آتا۔ کیونکہ خیانت تو بہر حال ناجائز وحرام ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ جیسا کہ صاحبِ قاموس نے لکھا ہے کہ خیانت تو امانت میں ہوتی ہے۔ لہٰذا غاصب وغیرہ کے مال سے کسی طرح حیلہ کے ذریعہ اپنا حق وصول کرنے کے عدمِ جواز پر اس حدیث سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

البتہ اس حدیث سے یہ استدلال کرنا صحیح ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس غاصب کی کوئی چیز امانت یا عاریۃً رکھی ہوئی ہو، تو صاحبِ حق کے لیے اپنا حق وصول کرنے غرض سے اس امانت یا عاریت میں خیانت کرنا یا اسے روک لینا جائز نہیں ہے۔ اور یہ بات ذہن میں رہے کہ کسی شخص سے دھوکہ دہی اور خفیہ طریقہ وحیلہ سے کوئی چیز حاصل کر لینے کو خیانت کہا جاتا ہے اور یہاں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو نزاع کا سبب بنے۔

ابن حمزہ حسینی ''البيان و التعريف في أسباب ورود الحديث الشريف'' ۱:۴۳، میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث کے سبب ورود کے بارے میں کوئی تفصیل معلوم نہیں ہے۔ اور علامہ عدوی نے شرح الخرشي لمختصر خليل، ۶:۱۱۸ میں جو توجیہ ذکر کی وہ بالکل لغو اور بیہودہ ہے اور کسی بھی حوالہ سے لائق توجہ نہیں ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''أنَّ سَبَهُ: سُئِلَ ﷺ عمن أراد وَطْئَ إمراةٍ إئْتُمِنَهُ عليها رجلٌ قد كان هو ائتُمِنَ علىٰ إمراةِ ذلك الرجل السائل، فخانهُ فيها و وطئها ،فقال له :''أدِّ الأمانة إلي من ائتمنك و لا تخُن مَنْ خانك...''۔ رسول اللہ ﷺ سے ایک شخص نے سوال کیا کہ فلاں شخص کے پاس میں نے اپنی بیوی کو بطور امانت چھوڑا تھا اور اس نے خیانت کا ارتکاب کرتے ہوئے میری بیوی کے ساتھ وطی کر لی تھی، اب اس نے اپنی بیوی کو میرے پاس بطور امانت چھوڑا ہے تو کیا میں اپنا بدلہ چکانے کی غرض سے اس کی بیوی کے ساتھ وطی کر سکتا ہوں؟ تو آپ نے جواب دیا: جس نے تمہارے پاس امانت رکھی اُسے امانت ادا کر دو اور جس نے تمہاری امانت میں خیانت کی تم اُس کے ساتھ خیانت نہ کرو۔ یہ توجیہ بالکل لغو اور بیہودہ ہے اور کسی بھی حوالہ سے لائق توجہ نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ

رسول اللہ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے: ''مَن قَتَلَ قَتِيلاً فله سَلَبُهُ'' (۱)۔ جس شخص نے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان قاتل کو ملے گا۔

حدیث (من قتل قتیلاً فله سلبُهُ) کی تحقیق وتخریج:

(۱) یہ روایت حضرت ابوقتادہ انصاری سلمی ؓ سے مروی ہے جن کو رسول اللہ ﷺ نے شہسوار کا لقب عطا فرمایا تھا، وہ فرماتے ہیں: کہ آپ نے غزوہ حنین کے موقع پر قتال کے اختتام پر یہ ارشاد فرمایا، یہ حدیث درج ذیل کتابوں میں موجود ہے:

صحیح بخاری، ۶: ۱۷۷، ۸: ۲۹، ۳۳، صحیح مسلم، ۱۲: ۵۹، سنن ابی داؤد، ۳: ۷۰، جامع الترمذی، ۷: ۵۷، الموطا امام مالک، ۱: ۳۰۱، سنن ابن ماجہ، ۲: ۹۴۶، مسند احمد بن حنبل، ۵: ۲۹۵، ۳۰۶۔ حدیث کے مکمل الفاظ یہ ہیں: ''مَن قَتَلَ قَتِيلاً لهُ عليه بينةٌ فله سَلَبُهُ''، جس شخص نے کسی کافر کو قتل کیا اور اس کے پاس بینہ ہوں تو مقتول کے سامان کا قاتل مستحق ہوگا۔

''السَّلَب'' سلب سے مراد قتال کے وقت جو بھی چیز مقتول کے پاس موجود ہو چاہے زیور ہو یا روپیہ پیسہ یا گھوڑا اور کوئی سواری وغیرہ، اس کی زین، چابک، ہتھیار، کپڑے اور دیگر جانور وغیرہ ہے کو سلب کہا جاتا ہے۔

سنن ابی داؤد، ۳: ۱۷ میں یہی روایت حضرت انس ؓ سے بھی مروی ہے وہ فرماتے ہیں: کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوہ حنین کے موقعہ پر ارشاد فرمایا ''مَن قَتَلَ كافرًا فله سَلَبُهُ'' اور اس روز حضرت ابوطلحہ ؓ نے بیس کافروں کو قتل کیا تھا اور ان کا سارا سامان لے لیا تھا۔ امام داؤد فرماتے ہیں ہذا حدیث" حسن" یہ حدیث حسن ہے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''مسند احمد بن حنبل''، ۵: ۳۰۶، ۳۱۰، اور امام ابوداؤد نے ''سنن ابی داؤد، كتاب الجهاد، باب في السلب يعطى القاتل''، ۲: ۲۷۵، میں غزوہ حنین کا واقعہ تفصیل سے ذکر کیا ہے قارئین کے استفادہ کے لیے اس کا خلاصہ پیش خدمت ہے، از مترجم۔

عن أبي قتادة أنَّهُ قال: خَرَجنا مع رسولِ اللهِ ﷺ في عامِ حُنين، فلمّا الْتَقَيْنا كانت لِلْمُسْلِمِيْن جَوْلَةٌ قال:... حضرت ابوقتادہ ؓ فرماتے ہیں: ہم غزوہ حنین میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جہاد کے لیے نکلے جب ہمارا دشمن سے مقابلہ شروع ہوا تو مسلمانوں میں افراتفری پھیل گئی۔ اسی دوران میں نے دیکھا کہ ایک

حدیث ''مَنْ قَتَلَ قَتِیلاً'' اور فقہاء کی آراء:

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے یہ حکم بحیثیت حاکم دیا ہے لہذا اس حکم کا تعلق فتویٰ سے نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ جنگ سے پہلے کسی بھی شخص کو اس بات کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ وہ امام و حاکم کی اجازت کے بغیر سلب (جنگ میں مارے جانے کافر کا مال واسباب) کو اپنے لیے مختص کرلے۔ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوہ حنین کے موقع پر جنگ سے پہلے یہ ارشاد فرمایا تھا(۱)۔

مشرک نے ایک مسلمان کو زمین پر گرا ہوا ہے۔ میں اس مشرک پر پیچھے کی جانب سے تلوار سے حملہ آور ہوا اور اس کے کندھے کے جوڑ پر تلوار ماری، پھر وہ مجھ پر جھپٹا اور مجھے ایسا دبوچا یہاں تک کہ مجھے موت آتی دکھائی دینے لگی، پھر اس کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی اور وہ مر گیا۔ اس کے بعد میں حضرت عمر بن خطابؓ سے جا ملا۔ اور میں نے ان سے پوچھا کہ لوگوں کو کیا ہوا ہے؟ انہوں نے فرمایا وہی ہوا جو اللہ کا حکم تھا۔

اس کے بعد جب لوگ واپس چلے گئے اور رسول اللہ ﷺ بیٹھ گئے اور فرمایا: ''من قتل قتیلاً لہ علیہ بینۃ فلہ سلبُہٗ''، جس شخص نے کسی کافر کو قتل کیا اور اس کے پاس گواہ ہوں تو مقتول کے سامان کا قاتل مستحق ہوگا۔ حضرت ابوقتادہؓ فرماتے ہیں میں کھڑا ہوگیا لیکن میں اپنے دل میں سوچنے لگا کہ میری گواہی کون دے گا؟ اور میں بیٹھ گیا۔ رسول اللہ ﷺ نے پھر دوبارہ یہی فرمایا: ''مَن قَتَل قتیلاً لہ علیہ بینۃ فلہ سلبُہٗ''، جس شخص نے کسی کافر کو قتل کیا اور اس کے پاس بینہ ہوں تو مقتول کے سامان کا قاتل مستحق ہوگا۔ میں پھر میں کھڑا ہوگیا اور اپنے دل میں سوچنے لگا کہ میری گواہی کون دے گا؟ اور پھر میں بیٹھ گیا۔ آپ ﷺ نے تیسری مرتبہ یہی فرمایا تو میں کھڑا ہوگیا، اس وقت رسول اللہ نے مجھ سے پوچھا: اے ابوقتادہؓ کیا بات ہے؟ میں نے تمام واقعہ عرض کر دیا۔ اس کے بعد ایک آدمی نے کہا یا رسول اللہ، انہوں نے سچ کہا، اور اس مقتول کا سامان میرے پاس ہے۔ لہذا انہیں میری جانب سے راضی کر دیجئے۔

حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے فرمایا: اللہ کی قسم ایسا ہرگز نہیں ہوگا اللہ کے شیروں میں سے ایک شیر اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے لڑتا ہے اس کے باوجود اس کا حصہ کسی دوسرے شخص کو دے دیا جائے؟۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: حضرت ابوبکر ؓ نے سچ کہا ہے، لہذا اس کافر مقتول کا سامان انہیں (یعنی حضرت ابوقتادہ ؓ کو) دے دیا جائے۔ حضرت ابوقتادہؓ فرماتے ہیں کہ ؓ ں نے وہ مال واسباب مجھے دے دیا، میں نے مال غنیمت میں ملنے والی زرہ بیچ کر بنی سلمہ کی محلہ میں باغ خریدا، مسلمان ہونے کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ مجھے اس قدر مال حاصل ہوا۔

(۱) امام مالکؒ کے اس قول'' کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کا تعلق حکم سے ہے فتویٰ سے نہیں ہے'' میں موجود اس عبارت ''قبل الحرب، جنگ سے پہلے'' پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ حالانکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ مال غنیمت کی

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے اِس ارشادِ گرامی کا تعلق حکم سے نہیں ہے بلکہ یہ آپ کی طرف سے فتویٰ تھا۔ لہٰذا امام و حاکم کی اجازت کے بغیر بھی قاتل، مقتول کے مال و اسباب کا مستحق ہوگا، کیونکہ اِس ارشادِ گرامی کا تعلق اُن احکام شرعیہ سے ہے جن کا مدار کوئی علت یا سبب ہو جیسا کہ تمام فتاویٰ میں ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ نے مذکورہ قاعدہ کہ ''رسول اللہ ﷺ کے اکثر و بیشتر ارشادات کا تعلق فتاویٰ سے ہوتا ہے'' سے استدلال کیا ہے (۱)۔ کیونکہ شانِ رسالت اور مقصدِ تبلیغ کے مناسب یہی بات ہے کہ آپ کے زیادہ تر ارشادات کو فتاویٰ پر محمول کیا جائے نہ کہ حکم پر۔

اِس مسئلہ میں امام مالکؒ نے مذکورہ قاعدہ کے برعکس نقطہ نظر اختیار کرتے ہوئے یہ فرمایا: کہ آپ ﷺ کے اِس فرمان کا تعلق حکم سے ہے فتویٰ سے نہیں'' جبکہ سابقہ دونوں مسئلوں میں امام مالکؒ نے رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کو فتاویٰ پر محمول کیا تھا۔ اِس اختلاف کی کئی وجوہ ہیں:

آیتِ قرآنی خبرِ واحد

۱۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ﴾ الانفال: ۴۱۔ اور تمہیں معلوم

تقسیم سے پہلے کسی مجاہد کو مالِ غنیمت میں سے ''تَنْفِیْل'' (یعنی مالِ غنیمت میں سے کچھ حصہ مختص کرنا) دینے کا اعلان کرنا حاکم و امیر کے لیے جائز نہیں ہے۔

جبکہ یہاں ''قبل الحرب، جنگ سے پہلے'' کہہ کر یہ کہا گیا ہے کہ جائز ہے، دونوں اقوال آپس میں متعارض و مخالف ہیں۔ میں نے اِن اشکالات کے حل کے لیے بعض اکابر مالکی علماء سے رجوع کیا ہے اُنہوں نے اس بارے میں تفصیلی جوابات دیے ہیں۔ طوالت سے بچنے کی غرض سے مالکی علماء کی طرف سے موصول ہونے والے تفصیلی جوابات کو کتاب کے آخر میں نقل کر دیا ہے۔

(۱) پہلے مسئلہ کے ذیل میں بیان کردہ قاعدہ یہ ہے: ''أنّ الغالب من تصرُّفات ﷺ عند الشافعی و مالک - فإنّ عامّة تصرفاته التبليغ، فيُحمَلُ عليه تغنيباً للغالب الذی هو وضعُ الرسل علیهم الصلاة والسلام'' یعنی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں: آپ ﷺ کے اکثر و بیشتر تصرفات کا تعلق منصبِ رسالت و نبوت اور تبلیغ سے تھا کیونکہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی بعثت کے بنیادی مقاصد بھی یہی ہیں۔

ہونا چاہئے کہ جو کچھ تم نے بطور مالِ غنیمت حاصل کیا ہے اُس میں سے پانچواں حصہ اللہ کے لیے ہے۔

اِس آیت کریمہ سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ مالِ غنیمت میں سے پانچواں حصہ اللہ تعالیٰ کے لیے مختص ہے اور بقیہ چار حصے مجاہدین کے لیے ہوں گے۔ قرآنی آیت متواتر ہے اور مذکورہ حدیث خبر واحد ہے۔ اور یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ خبر متواتر اور خبر واحد میں تعارض کے وقت خبر متواتر کو خبر واحد پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

۲۔ سَلب کے جواز (اباحت) کی عام اجازت دینے سے مجاہدین کے نیتوں میں فتور آ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کوئی مسلمان اپنے ہمسفر کافر کے مال کو حاصل کرنے کی غرض سے اُس پر حملہ آور ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کافر اس مسلمان کو قتل کر دے اور وہ مسلمان اُس کافر کو قتل کرنے میں مخلص نہیں تھا یعنی قتال کے وقت اُس مسلمان کی نیت اللہ تعالیٰ کی رضا مندی حاصل کرنے کی نہیں تھی، تو وہ اِس قتل کے سبب جہنم میں داخل کیا جائے گا اور یوں اُس کی دنیا و آخرت دونوں برباد ہو جائیں گی اور ذلت و رسوائی اُس کا مقدر بن جائے گی۔ اِس بنیاد پر حدیث میں یہ تاویل کی گئی ہے کہ قواعد عامہ کی بنیاد پر اس نوع کی تاویل خبر واحد میں کی جا سکتی ہے(۱)۔

یہی وجہ ہے کہ ہم نے اِس موقعہ پر رسول اللہ ﷺ کے ارشاد گرامی: ''من قَتَل قَتيلاً فله سَلَبُهُ'' کو فتویٰ پر محمول کرنے کے بجائے حکم پر محمول کیا ہے کہ آپ ﷺ نے یہ ارشاد منصبِ امامت کی حیثیت سے فرمایا تھا نہ کہ مفتی کی حیثیت سے۔ لہٰذا اِس بارے میں امام مالکؒ نے جو کچھ فرمایا وہی صحیح اور درست ہے۔

۳۔ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد گرامی: ''من قَتَل قَتيلاً فله سَلَبُهُ'' کو حکم پر محمول کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ ﷺ کے ارشاد گرامی کو سنتے ہی سننے والے کا ذہن اِس طرف منتقل ہوتا ہے کہ آپ نے قتال پر مزید ترغیب دینے کے لیے یہ ارشاد فرمایا تھا۔

(۱) علامہ قرافیؒ نے ''الفروق'' ا: ۲۰۸ فرق نمبر ۳۶، میں یہی مسئلہ ذکر کیا ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں: عام اجازت دینے کی وجہ سے بعض اوقات مجاہدین کے اخلاص میں فتور آ سکتا ہے کہ وہ صرف مال کے حصول لیے قتال کریں گے نہ کہ اسلام اور حق کی سربلندی کے لیے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ ایسے کفار کو قتل کرنے پر آمادہ ہوں جن کے پاس مال و دولت زیادہ ہو اور اس وجہ سے فوج میں بزدلی پھیل سکتی ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوگا کہ مسلمان مجاہدین سَلَب کی کمی کی وجہ سے کفار کو قتل کرنے سے گریز کریں گے۔ ان اسباب کی وجہ سے اس اصل قاعدہ پر عمل کرنے کو ترک کیا گیا ہے۔

یہی وجہ کہ ہم یہ کہتے ہیں جب بھی حاکم و امام کو اس میں کوئی مصلحت نظر آئے تو وہ بھی مجاہدین کو اسی طرح کی کوئی پیش کش کر سکتا ہے۔ اور اگر ایسی کوئی مصلحت نظر نہ آ رہی ہو تو وہ ایسی کوئی پیش کش نہ کرے۔ اور ہماری مراد بھی یہی ہے کہ اِس خاص مصلحت کے پیشِ نظر رسول اللہ ﷺ نے امام و حاکم کی حیثیت سے یہ ارشاد فرمایا تھا۔

اِن وجوہ کی بنیاد پر امام مالکؒ نے اپنے طے شدہ اُصول کے خلاف موقف اختیار کرتے ہوئے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ''من قَتَل قتيلاً فله سَلَبُهُ'' حاکم کی حیثیت سے فرمایا تھا نہ کہ مفتی کی حیثیت سے۔ ہاں اگر کوئی معقول وجہ ہو تو پھر ہم آپ کے تصرف فتاویٰ پر محمول کریں گے، کیونکہ یہ بات بہر حال طے شدہ ہے کہ آپ کے زیادہ تر ارشادات کا تعلق فتاویٰ سے ہے نہ کہ حکم سے۔ اور شریعت اسلامیہ میں اس مسئلہ کی بہت سی نظائر موجود ہیں آپ تلاش و جستجو کریں اُن میں بہت ہی زیادہ علمی انمول موتی اور مجتہدین کو شرعی دلائل مل جائیں گے۔

حضرت ابو بکر صدیق ﷛ کا قبیلہ بنو حنیفہ کے قیدیوں سے سلوک

کسی فقیہ و مفتی کو یہ اشکال نہیں ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ کا تعلق اختلافی مسائل سے ہے اور اس طرح کے مسائل کے بارے میں تو حضرت عمر فاروق ﷛ اور حضرت ابو بکر صدیق ﷛ کے درمیان بنو حنیفہ کے قیدیوں کے بارے میں بھی اختلاف واقع ہوا تھا۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بنو حَنیفہ کے قیدیوں کے غلام بنانے کو جائز قرار دیا تھا۔ اور پھر جب حضرت عمر فاروقؓ خلیفہ بنے تو اُنہوں نے بنو حَنیفہ کے تمام غلاموں اور لونڈیوں کو آزاد کر کے اُن کے اہل خانہ کے ہاں اُنہیں بھجوا دیا تھا۔

جب حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بنو حَنیفہ کے گرفتار شدہ قیدیوں کو غلام بنانے کا فیصلہ فرمایا تھا تو ظاہر ہے وہ غلام تمام مسلمانوں کی ملکیت بن گئے تھے اور حضرت عمر فاروقؓ کو یہ اختیار نہیں تھا کہ وہ مسلمانوں کے اموال کو یوں ضائع کر دیں۔

اِس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ بات مدِ نظر رہے کہ بنو حَنیفہ کے قیدیوں کو غلام بنانے کے بارے حضرت ابو بکر صدیقؓ نے جو کچھ ارشاد فرمایا تھا اُس کا تعلق فتویٰ سے تھا نہ کہ حکم سے۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اگر حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فتویٰ کی خلاف ورزی کی ہے تو اِس میں قباحت کی

کوئی بات نہیں۔ کیونکہ یہ ایک اجتہادی مسئلہ تھا جس کے بارے میں نہ کوئی اجماع منعقد ہوا تھا اور نہ ہی شریعت کی جانب سے کوئی واضح حکم موجود تھا۔ اور یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ بہت سے فقہاء کے ہاں یہ بات مشتبہ رہی کہ جب حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بنو حنیفہ کے قیدیوں کو غلام بنایا تھا تو حضرت عمر فاروق نے اُن کیوں آزاد کر دیا؟۔

ہم نے جو قواعد بیان کیے ہیں یہ قواعد اگر ثابت و موجود نہ ہوتے تو مسئلہ کی ظاہری صورت کو دیکھتے ہوئے اس کو سمجھنا مشکل ہو جاتا، کیونکہ ذہن میں تو فوراً ایسی بات آتی ہے کہ بنو حنیفہ کے قیدیوں کو غلام بنانے کے بارے میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ارشاد کا تعلق حکم سے تھا نہ کہ فتویٰ سے۔

سوال: ۲۶

حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینے کی نوعیت

جب آپ حضرات نے یہ کہا ہے کہ حاکم کا حکم کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا، تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ حاکم بھی اُس فیصلہ کو کالعدم قرار نہیں دے سکتا، اور کیا مفتی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس مسئلہ کے بارے میں وہی فتویٰ دے جو فتویٰ اُس نے حاکم کی رائے کے برعکس، حاکم کے حکم سے پہلے دیا تھا؟ یا اِس صورت میں مفتی کا فتویٰ کالعدم ہو جائے گا؟ اور حاکم کے فیصلہ کے بعد اس مسئلہ کو اختلافی نہیں سمجھا جائے گا، اب وہ اجماعی و اتفاقی مسئلہ بن جائے گا؟۔

اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ فتویٰ اور حکم دونوں باطل و کالعدم ہو جائیں گے، تو ''الجواہر'' کے مؤلف'' (۱) نے اپنی کتاب'' الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة''میں''كتاب الاقضيه في نقض الأحكام فيما يُنقِضُ منها '' کے عنوان کے ذیل میں جو کچھ کہا ہے اُسے سمجھنا انتہائی دشوار اور مشکل ہو جائے گا۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

اگر چہ فیصلہ کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا، اور اُس فیصلہ کی وجہ سے صورت مسئلہ کی حقیقت و نوعیت حکم میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوگا بلکہ مُکلف اُسی صورتحال کے مطابق عمل کرنے کا پابند ہوگا جو حاکم کے فیصلہ سے پہلے تھی، کیونکہ قضاء تو شرعی حکم کے اظہار کا نام ہے نہ کسی شرعی حکم کے ایجاد و اختراع کا۔ لہذا کسی مالکی مسلک والے شخص کو (حقِ جار) پڑوس کی وجہ سے شفعہ کا حق حاصل نہیں ہوگا اگر چہ کوئی حنفی مفتی اُس کے لیے جواز کا فتویٰ دے دے۔

---

(۱) صاحب جواہر سے مراد جمال الدین ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن نجم بن شاس بن نزار جُذامی سعدی مصری ہیں۔ ان کے دادا شاس کا تعلق حکام سے تھا۔ اور علامہ جمال الدین کا شمار فقہ مالکیہ کے اکابر فقہاء میں ہوتا ہے، وہ اپنے زمانہ کے بہت بڑے امام، محدث، حافظ اور متقی بزرگ تھے۔ اُن سے حافظ زکی الدین مُنذری نے حدیث کی روایت کی ہے۔

اُنہوں نے اپنی کتاب الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، امام غزالی کی کتاب '' الوجيز '' کے طرز پر تحریر کی ہے۔ فقہاء مالکیہ کی کُتبِ فروع میں سے یہ اہم ترین کتاب ہے جو کہ بہت ہی مفید ہے۔ ان کی ایک اور کتاب ''كرامات الأوليا '' کے نام سے بھی معروف ہے۔ مدرسہ جامع عتیق جامع عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما میں تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے ہیں۔ جب فرنگیوں نے ''ثغر دمیاط'' کا محاصرہ کیا تو شیخ بھی جہاد فی سبیل اللہ کی غرض سے فرنگیوں کے ساتھ مقابلہ کرنے کی غرض سے نکل کھڑے ہوئے اور اسی دوران ۶۱۶ھ میں وہیں اُن کا انتقال ہوا۔

اسی طرح وہ عورت اُس شخص کے لیے حلال نہیں ہوگی جس کے بارے میں قاضی نے جھوٹے گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر نکاح کے ثبوت کا فیصلہ دے کر اُس عورت کو مُدعی کی بیوی قرار دے دیا ہو، بشرطیکہ کہ قاضی کو اُن گواہوں کے عادل ہونے کا یقین ہو، لہذا شوہر کے لیے اِس عورت کو قاضی کے فیصلہ کے باوجود بیوی کی حیثیت سے اپنے پاس رکھنا اور اُس سے ازدواجی تعلق قائم کرنا جائز نہیں ہوگا۔

یہ عبارت جب'' الجواهر '' میں موجود ہے تو آپ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ حاکم کے حکم و فیصلہ کی وجہ سے مفتی کا فتویٰ باطل و کالعدم ہوجاتا ہے؟ کیونکہ اُنھوں نے صراحت سے لکھا ہے'' اُس فیصلہ کی وجہ سے صورت مسئلہ کی حقیقت ونوعیت میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوگا بلکہ مُکلف اُسی صورتحال کے مطابق عمل کرنے کا پابند ہوگا جو حاکم کے فیصلہ سے پہلے تھی، اور کسی مالکی کو (حقِ جار) پڑوس کی وجہ سے شفعہ کا حق نہیں حاصل نہیں ہوگا اگرچہ کوئی حنفی مفتی اُس کے لیے جواز کا فتویٰ دے دے، لہذا مالکی کے لیے شفعہ کی وجہ سے اُس زمین یا مکان کو حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا''۔

اگر حاکم کے حکم سے مفتی کا فتویٰ باطل و کالعدم ہوجاتا تو پھر یہ مسئلہ اجماعی ہوجانا چاہئے تھا اور مالکی شخص کے لیے حقِ جار کی وجہ سے بلا اختلاف اُس زمین یا مکان کو حاصل کرنا جائز ہوتا۔ اور اب اِس نُقطۂ نظر '' کہ قاضی کا فیصلہ اگر فتویٰ کے خلاف ہو تو مفتی کا فتویٰ تبدیل ہوجاتا ہے''، کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی؟

جواب

بعض اکابر فقہاء مالکیہ اِس مسئلہ کی وجہ سے اِس بات کے قائل ہیں کہ جہاں حاکم کسی اختلافی مسئلہ میں فیصلہ دے دے تو فتاویٰ میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوگی۔ مثلاً حاکم نے کسی چیز کی حلّت کے بارے میں فیصلہ دیا اور مفتی نے اُسی چیز کی حُرمت کا فتویٰ دے دیا تو حاکم کے فیصلہ کے بعد بھی مفتی اپنا سابقہ فتویٰ ہی دے گا۔ اور حاکم کا فیصلہ مفتی کے فیصلہ پر اثر انداز نہیں ہوگا۔

مثلاً کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ مشترک اشیاء کا وقف جائز نہیں یا کوئی شخص نفس وقف کے عدم جواز کا قائل ہیں۔ جب حاکم نے مشترک اشیاء کے وقف کے جواز کا فیصلہ دے کر اُسے نافذ کرادیا تو ایسی صورت میں عدمِ جواز کے قائل کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ اِن وقف شدہ اشیاء کو فروخت کے جواز

کا فتویٰ دے۔ اور جہاں تک ممانعت کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ وہ حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینے کے بارے میں ہے اور مفتی کے فتویٰ کو کالعدم قرار دینے کی ممانعت نہیں ہے۔

اسی طرح جب کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے: ''اِنْ تَزَوَّجْتُکِ فانت طالق'' کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے۔ اس کے بعد اسی شخص نے مذکورہ عورت سے نکاح کرلیا اور حاکم نے عقدِ نکاح کے صحیح ہونے اور طلاق کے عدمِ جواز کا فیصلہ دے دیا۔ اس کے بعد کوئی دوسرا مفتی اس فیصلہ کے خلاف نکاح کی حرمت کا یعنی عقدِ نکاح کے درست نہ ہونے کے بارے میں فتویٰ دے سکتا ہے۔

میرے خیال میں یہ طرزِ عمل اجماع کے خلاف ہے اور مجھے'' الجواھر '' کے علاوہ اس قسم کی بات کہیں نہیں مل سکی حالانکہ میں نے اس کی تلاش کے لیے بہت سی کتابوں کی چھان بھٹک کی ہے۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحبِ جواہر کی عبارت میں تاویل کی گنجائش موجود ہے۔ دراصل اُن کا مقصد اپنی فقہی مسلک کے دو مسائل میں سے ایک مسئلہ کو اختیار کرنے کے بارے میں ہے۔ اور وہ دو مسائل یہ ہیں:

۱- جب حاکم کے حکم کی بنیاد کوئی شرعی دلیل نہ ہو تو وہ حکم فتویٰ کو تبدیل نہیں کرسکتا۔ مثلاً حاکم کا ایسے شخص کے بارے میں طلاق کا فیصلہ دے دینا جس نے اپنی بیوی کو طلاق نہیں دی اور حاکم نے یہ فیصلہ خواہ گواہوں کی غلط بیانی کی وجہ سے دیا ہو یا جان بوجھ کر جھوٹ سے کام لیتے ہوئے ایسا کیا ہو۔ اور صاحبِ جواہر نے اس صورت مسئلہ کو مذکورہ فرع کے ذیل میں بیان کیا ہے، ہمارے نزدیک فتاویٰ کی وہی حیثیت ہوگی جو حاکم کے فیصلہ سے پہلے تھی، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا اس مسئلہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

۲- دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حاکم کا فیصلہ اُصول وقواعد کے خلاف ہو جیسا کہ ابن یونس (۱) اور عبد الملک بن حبیب (۲) نے کہا ہے۔ امام مالکؒ کے قول'' لایُنقض قضاءُ القاضی '' کا مطلب یہ ہے کہ جب حاکم کا فیصلہ سنّت کے خلاف نہ ہو، اور اگر حاکم کا فیصلہ سنّت کے خلاف ہو تو بلاشبہ

---

(۱) ان کی کنیت ابوبکر نام محمد بن عبد اللہ بن یونس، نسب تمیمی وصقلی اور مسلکاً مالکی تھے، اپنے وقت بہت بڑے محدث اور حافظ، بہت ہی ذہین وفطین آدمی تھے۔ ان کا شمار اصحاب ترجیح میں ہوتا ہے۔ فقہ اور دیگر علوم میں کمال مہارت اور اپنی مثال آپ تھے، ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے راستے میں جہاد میں مصروف رہے'' نجدہ'' کی صفت سے معروف تھے۔

انہوں نے بہت ہی اہم علمی وتحقیقی تصانیف مرتب کیں، جن کا شمار فقہ مالکی کی اصل کتب مراجع میں سے ہوتا ہے۔

اُسے کالعدم قرار دیا جا سکتا ہے۔

جیسے وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد ہوگیا ہو اب اُسے ''استسعاء''(۱) کے لیے کہا جائے اور قاضی استسعاء کا فیصلہ بھی کر دے تب قاضی و حاکم کے اس فیصلہ کو کالعدم قرار دیا جائے گا اور غلام نے

انہوں نے ایک کتاب تصنیف کی جو بہت سی علمی مباحث کے علاوہ ''المدونہ'' پر تفصیلی حواشی اور اضافوں پر مشتمل ہے ان کی یہ کوشش طلبہ کے درمیان بہت ہی مقبول ہوئی، علم فرائض پر بھی ان کی ایک تصنیف ہے، ان کی وفات ۴۵۱ھ میں ہوئی۔

(۲) ان کی کنیت ابو مروان، نام عبدالملک بن حبیب بن سلیمان، نسبت سلمی قرطبی اور ان کا مسلک مالکی ہے۔ تحصیل علم کے لیے مشرق کے مختلف ممالک کا سفر کیا اور وہاں کے جید علماء سے علمی استفادہ کیا۔ تحصیل علم کے بعد واپس اپنے وطن تشریف لے آئے، ان کا شمار اندلس کے بڑے فقہاء میں ہوتا ہے۔ اپنے وقت کے بہت بڑے نحوی، لغوی، نسب اور علم عروض کے ماہر تھے۔ اس کے علاوہ شاعر کی حیثیت سے بھی بہت زیادہ شہرت پائی۔

انہوں نے فقہ، حدیث، تاریخ، انساب، ادب، علمِ غریب الحدیث، مواعظ، طب اور علمِ نجوم کے موضوعات پر بہت سی تصانیف تالیف کیں۔ ان کی مشہور ترین تصانیف میں سے ''تفسیر مؤطا مالک'' سنن اور فقہ کے موضوع پر ''الواضحہ'' ہے۔

علامہ عُتبی ان کی کتاب ''الواضحہ'' کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے تھے: اللہ تعالیٰ عبدالملکؒ پر رحم فرمائے، امام مالک کے مسلک پر ''الواضحہ'' سے اہم کوئی کتاب تصنیف نہیں کی گئی، مجھے معلوم نہیں کہ طالب علموں کے لیے اس سے زیادہ نفع بخش کوئی کتاب ہو سکتی ہے، ان کی وفات، (۲۳۸ھ) قرطبہ میں ہوئی۔

(۱) استسعاء کہتے ہیں غلام کا آزادی حاصل کرنے کی غرض سے محنت و مزدوری کرنا۔ قاموس المحیط ۲: ۱۶۹۹، میں ہے ''اِستسعیٰ العبدَ: کَلَّفَهُ من العملِ ما یؤدی به عن نفسه، اذا اُعتِقَ بعضُهُ، لیَعْتِقَ به مابقی'' یعنی جب غلام کا ایک حصہ آزاد کر دیا جائے (مثلاً نصف یا چوتھائی) تو غلام سے مزدوری کرائی جائے گی تاکہ اس باقی حصہ بھی آزاد ہو جائے۔

صحیح بخاری، کتاب العتق، میں ہے ''بابٌ: إذا أعْتَقَ نَصِيبًا فی عبدٍ و لیسَ لهُ مالٌ اسْتُسعِیَ العبدُ غیرَمشقوقٍ علیهِ علیٰ نحو الکتابۃِ... عن أبی هریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنه، أنّ النّبی ﷺ قال: مَنْ اعْتقَ نصیبًا أو شقیصًا فی مملوکٍ فخلاصُهُ علیه فی ماله إنْ کان لهُ مالٌ، وإلاّ قُوّمَ علیه فاستُسعیَ به غیر مشقوقٍ علیهِ''۔ اگر کسی شخص نے مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور وہ آزاد کرنے والا شخص غریب نادار اور مفلوک الحال ہو تو دوسرے شریک کے حصہ کے لیے غلام سے محنت کرائی جائے گی، جیسے مکاتب غلام سے محنت کراتے وقت اس پر سختی کرنا جائز نہیں ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

جو شخص مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دے تو اس کے ذمہ لازم ہو جاتا ہے کہ غلام کے بقیہ حصہ کو خرید کر

اپنی آزادی کے لیے جتنی رقم بھی ادا کی ہوگی وہ اُسے واپس دلادی جائے گی اور غلام کا کچھ حصہ آزاد اور کچھ غلام ہی رہے گا۔

اسی طرح مشترک زمین یا مکان کی تقسیم کے بعد یا حق جار (پڑوس) کی وجہ سے شفعہ کے جواز کا فیصلہ، یا ایسا فیصلہ جو نصرانی کی گواہی کی بنیاد پر کیا گیا ہو، یا پھوپھی، خالہ اور آزاد کردہ غلاموں کی میراث کا فیصلہ۔ اسی طرح حاکم کا ہر وہ فیصلہ جو اہل مدینہ کے تعامل کے خلاف ہو۔ چند غیر معروف اور ایسے علماء جن کو عوام میں کسی قسم کوئی پذیرائی نہیں ملتی کے علاوہ اس طرح کے فیصلوں کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو تین بائن طلاقیں دے دیں اور حاکم نے اُن تین طلاقوں کو ایک طلاق شمار کر کے اُس عورت کا اُسی شخص کے ساتھ دوبارہ نکاح کرنے کے جواز کا فیصلہ دے دیا، تو ایسی صورت میں دوسرے حاکم یا مفتی کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ حاکم کے نکاح کو برقرار رکھنے والے فیصلہ کو کالعدم قرار دے کر میاں بیوی کے درمیان تفریق کرادے۔

آزاد کرے، اور اگر آزاد کرنے والا شخص غریب نادار اور مفلوک الحال ہو تو اس غلام کی قیمت لگا کر اُس سے محنت ومزدوری کرائی جائے لیکن غلام پر سختی کرنا جائز نہیں۔ راوی کو شک ہے کہ آپ نے ''نصیبًا'' کا لفظ ارشاد فرمایا یا ''شقیصًا'' دونوں کے معنیٰ ایک ہی ہیں۔ (از مترجم)

دس ایسے مسائل جن میں فتاویٰ کے مطابق عمل کیا جائے گا

علامہ ابنِ یونس نے اس طرح کے دس مسائل ذکر کیے ہیں کہ جن میں فتاویٰ کے مطابق عمل کیا جائے گا اور حاکم کا فیصلہ کالعدم شمار ہوگا (۱)۔

صاحب جواہر کی یہ عبارت کہ:''إنّا إذا قلنا: لا يُنقض الحكمُ لا يأ خذ المالكيّ شُفعة الجار'' (جب ہم نے کہا: کہ حاکم کے حکم کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا لہذا مالکی مسلک کے پیروکار شخص کو پڑوس کی وجہ سے شفعہ کا حقدار نہیں ہوگا)، اپنی جگہ موجود اور حل طلب ہے! جبکہ ابن یونس نے تو یہ بات نقل کی ہے کہ حاکم کے حکم کو کالعدم قرار دیا جائے گا! جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ اِن دونوں مالکی فقہاء کی عبارات میں بڑا واضح تضاد پایا جاتا ہے۔

اگر صاحب جواہر کی مراد یہی مذکورہ بالا دو مسئلے ہیں پھر تو صحیح ہے۔ البتہ اُن کی وہ عبارات جن میں حکم کے کالعدم نہ ہونے کا ذکر ہے پر اِن کی بیان کردہ تفریعات اِس مراد سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ جبکہ اُنہوں نے مثال پڑوسی کے حق شفعہ، اور اُس شخص کی دی ہے جس کی بیوی کے بارے میں حاکم نے جھوٹی شہادتوں کی بنیاد پر طلاق کا فیصلہ دیا ہو۔

اُنہوں نے انہی دو مسئلوں کی مثالیں ذکر کی ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی مراد یہی دو مسئلے تھے۔ اور اُن کی یہ تفریع کہ ''حاکم کے حکم کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا'' اِن مثالوں میں بیان کردہ موقف کی تائید نہیں کرتی۔ یہ ایک تضاد ہے جس کا ذکر کسی اور مؤلف کے ہاں نہیں ملتا، اور ایسے کئی مسائل ہیں جن میں بیان کردہ مالکی مسلک کی نصوص اِس موقف کو قبول نہیں کرتیں۔ اُن میں سے چند مسائل اور اُن کی مثالیں ملاحظہ ہوں:۔

۱۔ جب ''ساعی'' یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والا، امام شافعی کے مسلک کے مطابق

---

(۱) ابن عبدالحکم نے جو امام مالکؒ کے شاگرد ہیں ان مسائل سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے: کہ حاکم کی جانب سے ان مسائل کے بارے میں دیے گئے فیصلوں کا لعدم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علامہ قرافیؒ ''الفروق'' ۴:۴۱، فرق نمبر ۲۲۳ میں اس قول کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: کہ ابن عبدالحکم نے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ شفعہ کے بارے میں دیا گئے فیصلہ کو نہیں کالعدم قرار جا سکتا۔ اور اُنہوں نے اس بارے میں جو دلائل پیش کیے ہیں وہ کمزور ہیں، اور جمہور فقہاء نے مالکیہ اس رائے سے اختلاف کرتے ہیں۔

چالیس بکریوں پر مشتمل ایسے ریوڑ سے زکوٰۃ کی مد میں ایک بکری وصول کر لے، جو چالیس آدمیوں کی مشترکہ ملکیت ہو، تو ساعی کے اس عمل کے بارے میں علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ اس وصول شدہ بکری کو چالیس افراد پر تقسیم کیا جائے گا یعنی یہ وصول شدہ بکری چالیس آدمیوں کی طرف سے ہوگی۔

علماء نے اس سے پہلے یہ فتویٰ دیا تھا کہ ''ساعی'' یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والا اگر کسی حکم یا تاویل کا سہارا لیے بغیر اس طرح زکوٰۃ وصول کرے گا تو اس کا یہ طرز عمل ظلم شمار ہوگا اور اس بکری کو تقسیم نہیں کیا جائے گا اور زکوٰۃ کی مد میں وصول شدہ بکری اسی کے ساتھ مختص ہوگی جس سے ساعی نے وصول کی تھی۔

اب یہاں دیکھئے علماء کا فتویٰ حاکم کے فیصلہ اور ان کے فقہی مسلک کے مقتضیٰ کی وجہ سے تبدیل ہو گیا۔ اس سے تو یہی ثابت ہو رہا ہے کہ حاکم کے حکم سے فتاویٰ کالعدم ہو جاتے ہیں۔ اور اب حاکم کے حکم کے اتصال کی وجہ سے یہ مسئلہ متفق علیہ ہو جائے گا۔

۲۔ ''المدوّنۃ'' میں ہے اگر دو شریکوں کا مشترکہ ریوڑ ہو ان میں سے ایک آدمی کی گیارہ اور دوسرے کی ایک سو دس بکریاں ہوں تو اس بارے میں ''الطّراز'' کے مؤلف (۱) وغیرہ نے لکھا ہے کہ گیارہ بکریوں والے شخص پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، ہاں اگر ساعی نے ان فقہاء

---

(۱) اس سے مراد ابو علی سَنَد بن عنان اسدی، مصری مالکی ہیں۔ جو مالکی مسلک کے بہت بڑے فقیہ تھے اور ''تارک الدنیا'' تھے۔ انہوں نے اسکندریہ میں اپنے شیخ ابو بکر طُرطوسی کی وفات کے بعد ان کے جانشین کی حیثیت سے تدریسی فرائض انجام دینا شروع کیے اور بہت جلد عوام میں مقبولیت حاصل کر لی اور عوام کی بہت بڑی تعداد نے ان سے علمی استفادہ کیا۔

علامہ ابو علی سَنَد نے ''الطّراز'' کے نام سے تیس جلدوں پر مشتمل ''المدوّنۃ'' کی شرح لکھی تھی۔ لیکن اس کتاب کی تکمیل سے پہلے ہی اسکندریہ میں ان کی وفات ۵۴۱ھ ہو گئی تھی۔ اس کے علاوہ بھی ان کی تصانیف ہیں۔ ان کے دلچسپ اشعار میں سے دو شعر پیش خدمت ہیں:

وزائرةٍ للشيب حلّت بمفرقي ☆ فبادرْتُها بالنّتف خوفاً من الحَتْفِ

بڑھاپے کی طرف سے ایک مہمان میری مانگ میں آکر بیٹھ گیا، میں نے اُسے موت کے ڈر سے فوراً نکال باہر کیا

فقالت: على ضعفي استطلتَ ووَحدتي ☆ رُويدَك للجيش الذي جاء مِن خَلْفي!

وہ کہنے لگا تم نے میری ضعیفی اور اکیلے پن کی وجہ سے مجھ پر دست درازی کی ہے! اچھا اس لشکر کے لیے ٹھہر جا جو میرے پیچھے آ رہا ہے۔

کے مسلک کے مطابق زکوٰۃ کی مد میں دو بکریاں وصول کرلیں جو ایسی صورت میں زکوٰۃ وصول کرنے کے قائل ہیں۔ تو پھر اس دوسری بکری کو دونوں شریکوں پر تقسیم کیا جائے گا (۱)۔

۳- سَنَدِ یعنی" الطّراز" کے مؤلف، نماز جمعہ کے قیام کے بارے میں لکھتے ہیں: کہ اگر حاکم نماز جمعہ کے قیام لیے خطیب کی حیثیت سے کسی شخص کا تقرر کردے، تو حاکم کے اس نائب کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے لیے نماز جمعہ کی امامت وخطابت صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ کسی بھی جگہ نماز جمعہ کا قیام حاکم وامام کی اجازت پر موقوف ہے یا نہیں، یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ لیکن جب اس اختلافی مسئلہ کے ساتھ حاکم کا حکم بھی شامل ہوگیا تو اُس صورت میں حاکم کے نائب کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے لیے نماز جمعہ کا قیام صحیح نہ ہوگا۔ یہ تینوں مثالیں اُن فتاویٰ کی ہیں جو حاکم کے فیصلہ کی وجہ سے تبدیل ہو گئے ہیں۔

۴- خرید وفروخت کرنے والوں کے درمیان جب کبھی اختلاف ہو جائے تو کیا اُن کے نفس اختلاف کی وجہ سے عقد بیع فسخ ہو جائے گا یا حاکم کے فیصلہ سے منسوخ ہوگا؟ اور کہا گیا ہے کہ اس اختلاف کی وجہ فقہاء کے فتاویٰ میں پایا جانے والا یہ اختلاف ہے، کہ کیا عاقدین میں سے کوئی ایک اُس عقد بیع کو فتویٰ کی بنیاد پر حاکم کے فیصلہ سے پہلے نافذ کرسکتا ہے یا نہیں؟ اور یہاں حاکم کی طرف

---

(۱) یہ عبارت "المُدوَّنة، باب زکوٰۃ ماشیۃ الخلطاء" ۱:۲۷۹، میں موجود ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: میں نے امام مالکؒ سوال کیا: کہ جب ایک شریک کی ایک سودس اور دوسرے کی صرف گیارہ بکریاں ہوں اور ساعی (حکومت کی جانب سے زکوٰۃ وصول کرنے والا شخص) اُس مشترکہ ریوڑ میں سے دو بکریاں وصول کرلے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اُنہوں نے جواب دیا: کہ ہر شخص کی زکوٰۃ اُس کی بکریوں کی ملکیت سے اعتبار سے ہوگی۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے دو شریکوں میں سے ہر ایک کی بیس بیس بکریاں ہوں، اور ساعی چالیس بکریوں کے ریوڑ سے ایک بکری زکوٰۃ کی مد میں وصول کرلے۔ تو یہ بکری دونوں کی جانب سے شمار ہوگی۔

آپ نے غور نہیں کیا کہ ایک سودس بکریوں والا شخص اگر گیارہ بکریوں والے شخص سے ساتھ شریک نہ ہوتا تو اُس کے ذمہ صرف ایک بکری واجب الادا ہوتی۔ اور یہاں اُسے اپنے شریک کی وجہ سے نقصان اُٹھانا پڑ رہا ہے۔ جس طرح کہ چالیس بکریوں کے اُس مشترکہ ریوڑ میں سے جو چالیس آدمیوں کی ملکیت ہو ہر ایک شخص اپنے ساتھیوں کے لیے نقصان کا باعث بنتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہر شریک نے اپنے ساتھی کو نقصان میں مبتلا کیا لہذا نقصان کی تلافی میں دونوں برابر کے شریک ہوں گے۔

سے عقد بیع کو نافذ قرار دینے کی صورت میں وہ فتویٰ تبدیل ہو جائے گا جس میں یہ کہا گیا تھا کہ عقد بیع کا نفاذ نہیں ہو سکتا۔

۵- ''المدوّنة'' میں ہے: کہ غلام کو آزاد کرنے والا شخص اگر غریب ہو، اور حاکم نے یہ فیصلہ دے دیا کہ تنگدستی کی وجہ سے غلام کی قیمت اِس شخص کے ذمہ واجب الادا نہیں ہے اور بعد میں وہ شخص امیر ہو جائے تو اُس کے بعد یہ فتویٰ دیا گیا کہ اب اُس کے ذمہ غلام کی قیمت واجب الادا ہوگی، حالانکہ اس سے پہلے حاکم نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ اُس کے ذمہ غلام کی قیمت واجب الادا نہیں ہے۔ لہذا حاکم کے فیصلہ کی وجہ سے اُس کے ذمہ غلام کی بقیہ قیمت واجب الادا نہیں ہوگی۔ امام مالکؒ نے بھی یہی فتویٰ دیا کہ ایسی صورت میں اُس کے لیے قیمت ادا کرنا ضروری ہوگی،۔ حاکم کا فیصلہ آ جانے کے بعد امام مالکؒ نے دوبارہ فتویٰ دیا کہ آزاد کنندہ کے ذمہ قیمت واجب الادا نہیں ہوگی۔ تو دیکھئے یہاں بھی حاکم کے فیصلہ کی وجہ سے فتویٰ تبدیل ہو گیا۔

۶- امام مالکؒ ''المدوّنة'' میں فرماتے ہیں: جب مقروض نے غلاموں کو آزاد کیا تو قرضخواہوں نے تنگدست مقروض کی اس آزادی کو مسترد کر دیا۔ تو اِس صورت میں حاکم کے پاس مقدمہ دائر کیے بغیر ان غلاموں کو نہ وہ تنگدست مالک اور نہ ہی وہ قرضخواہ، فروخت کر سکتے ہیں۔ اب اگر اُس تنگدست مالک نے یا اُن قرضخواہوں نے اُن غلاموں کو فروخت کر دیا اور اس کے بعد وہ تنگدست شخص مالدار ہو گیا اور اس کے بعد حاکم کے پاس مقدمہ پیش ہوا اور حاکم نے بیع کو مسترد کر دیا، تو تنگدست آدمی کے مالدار ہو جانے کی وجہ سے وہ غلام آزاد ہو جائیں گے۔

اگر حاکم اُن غلاموں کو فروخت کر دے اور پھر اُن کو آزاد کرنے والا شخص دوبارہ خرید لے، تو اب یہ غلام اُس مالک کی ملکیت شمار ہوں گے (۱)۔ آپ ملاحظہ فرمائیں یہاں بھی حاکم کے فیصلہ یعنی

---

(۱) علامہ قرافی نے اختصار سے کام لیا ہے ''المدوّنة'' ۲: ۳۷۷ میں اس مسئلہ کو تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، چنانچہ لکھتے:

میں نے امام مالک سے پوچھا: آپ اُس شخص کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں جس نے اپنے غلاموں کو آزاد کر دیا ہو اور اس کے پاس کسی قسم کا اور کوئی مال بھی نہ ہو، اور اُس پر ان آزاد کردہ غلاموں کی مالیت سے زیادہ کا قرضہ ہو، اور قرضخواہ قرضہ کی واپسی کے مطالبہ پر اصرار کر رہے ہوں، تو کیا وہ مقروض جس نے غلاموں کو آزاد کر دیا تھا حاکم کی اجازت کے بغیر ان غلاموں کو فروخت کر سکتا ہے؟ یا قرضخواہ ان غلاموں کو فروخت کرنے کے مجاز ہوں گے؟

بیع کی وجہ سے فتویٰ بدل گیا، کیونکہ حاکم کے فیصلہ کا نفاذ لازمی ہوتا ہے۔ لہٰذا اُن غلاموں کی آزادی کالعدم ہوگئی۔ قرضخواہوں اور مالک کی بیع کے بارے میں فتاویٰ دیے گئے تھے۔ اور تنگدستی کے بعد مالدار ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہو جاتی ہے اور غلام آزاد ہو جاتا ہے۔

اِن میں دو صورتوں کا تعلق تو بیع سے ہے، دو صورتیں قرضخواہوں کے حق سے متعلق ہیں اور دو صورتیں تنگدستی کے بعد مالک کے مالدار ہونے کے بارے میں ہیں۔ اِن تمام صورتوں میں فتاویٰ کی تبدیلی کا سبب صرف حاکم کا فیصلہ ہی تو ہے۔

۷۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں: کہ اگر پھلوں کا اندازہ لگایا گیا ہو اور بعد میں وہ پھل اُس اندازہ سے کم نکلیں تو کمی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اندازہ لگانے والا حاکم ہے، اور اگر پھلوں کا اندازہ نہ لگایا جاتا تو زکوٰۃ کے وجوب کے وقت نصاب مکمل نہ ہوتا اور اِس وجہ سے زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوتی۔ جبکہ یہاں وجوب کے وقت نصاب مکمل نہیں ہے لیکن حاکم کے حکم کی وجہ سے زکوٰۃ کے وجوب کا فتویٰ دیا گیا ہے۔

اس مثال میں بھی حاکم کے حکم کی وجہ سے فتویٰ تبدیل ہو گیا ہے۔ لیکن یہاں یہ بات ذہن

امام مالکؒ نے فرمایا: کہ حاکم کی اجازت کے بغیر اِن غلاموں کو نہ تو قرضخواہ فروخت کر سکتے ہیں اور نہ ہی وہ مقروض شخص فروخت کرنے کا مجاز ہوگا۔

میں نے عرض: کہ اگر اُس مقروض شخص نے حاکم کی اجازت کے بغیر اُن غلاموں کو فروخت کر دیا اور پھر وہ مالدار ہونے کی وجہ سے اُس کی تنگدستی ختم ہوگئی۔ اور اب حاکم کے پاس مقدمہ پیش ہو تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا؟

انہوں نے جواب دیا: فروخت شدہ غلاموں کی بیع کو کالعدم قرار دیا جائے گا اور وہ غلام آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ حاکم تو صرف اُس دن کی صورتحال کو دیکھے گا جس دن اُس کے پاس مقدمہ پیش ہوا۔ اور اگر مالک نے غلاموں کو اُس وقت آزاد کیا تھا جب وہ مالدار تھا، اور پھر وہ تنگدست ہو گیا تو اُن غلاموں کی آزادی کو ختم نہیں کیا جائے گا۔ اور اِسی طرح اگر مالک نے غلاموں کو اُس وقت آزاد کیا جب وہ تنگدست تھا اور پھر وہ مالدار ہو گیا تو اس صورت میں بھی غلاموں کی آزادی کو کالعدم قرار نہیں دیا جائے گا۔

اس کے بعد میں نے پوچھا: کہ اگر حاکم قرضے کے بدلے اُن غلاموں کو فروخت کر دے اور اس کے بعد اُن غلاموں کو پھر اُن کا پہلا مالک جس نے اُن کو آزاد کیا تھا خرید لے، تو کیا امام مالکؒ کے فتویٰ کے مطابق وہ غلام آزاد شمار ہوں گے؟ انہوں نے جواب دیا: کہ امام مالکؒ کا فتویٰ یہ ہے کہ ان غلاموں کو آزادی نہیں ملے گی بلکہ غلام ہی رہیں گے۔

میں رہے کہ حاکم سے پھلوں کا اندازہ لگانے میں واضح غلطی سرزد ہوئی ہے اور اس کے فیصلہ کی بنیاد اُس کا غلط اندازہ لگانا ہے۔ جب کہ ہماری گفتگو تو اُن صورتوں کے بارے میں ہے جب حاکم کے حکم کی بنیاد کوئی خطاء یا غلطی نہ ہو۔ تو دیکھئے حاکم کا وہ فیصلہ جو خطاء اور غلطی کی بنیاد پر دیا گیا ہے جب وہ فتاویٰ کو تبدیل کر سکتا ہو، تو حاکم کا وہ فیصلہ جس میں غلطی نہ ہوئی ہو بلکہ وہ فیصلہ درست ہو تو وہ تو بطریق اولیٰ فتاویٰ کو بدل دے گا۔

۸۔ ابن یونس نے ''إحیاء المَوات'' میں فقہاء کی ایک جماعت کا یہ قول نقل کیا ہے: کہ دو آدمی نے دو الگ الگ کنوؤں کی تعمیر و مرمت شروع کی ہو اور اُن میں سے ہر آدمی کا اپنا ایک کنواں ہو۔ انہی دو کنوؤں کی متعلقہ زمین کے بارے میں ان کے درمیان تنازع تھا جو ختم ہو چکا تھا اور اُن کے نقصان کی بھی تلافی کی جا چکی تھی اور حاکم نے فیصلہ دے دیا کہ اس میں کسی کا کوئی نقصان نہیں۔ پھر اس کے بعد نقصان کا پتہ چلے تو اب جس کو نقصان پہنچا ہے، حاکم کے فیصلہ کی وجہ سے اس کے نقصان کی تلافی ممکن نہیں ہے اور اُس کا حق ساقط ہو چکا ہے۔

اُن فقہاء کا یہ کہنا کہ اُس کا حق ساقط ہو گیا ہے یہ فتویٰ ہے جو حاکم کے حکم کی وجہ سے بدل گیا ہے۔ کیونکہ اگر حاکم کا فیصلہ نہ آتا تو نقصان اُٹھانے والا اپنے نقصان کی تلافی کا حقدار تھا اور ہم نے بھی بالاتفاق یہی فتویٰ دیا ہے۔

اگر حاکم کے حکم کی خطاء ثابت ہو چکی ہو تب بھی اُس کے حکم کی وجہ سے فتاویٰ بدل جاتے ہیں، تو حاکم کے اُس حکم کی وجہ سے بطریق فتاویٰ تبدیل ہو جائیں گے جہاں غلطی کا صدور وظہور نہ ہو۔

اس مسئلہ اور اس سے ماقبل بیان کردہ پھلوں کے بارے اندازہ لگانے والے مسئلہ کے بارے علماء کا جو اختلاف مذکور ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ حاکم کے حکم کا جو سبب تھا اُس سبب کا غلط ہونا ظاہر ہو گیا ہے، اگر عدم خطاء پر اتفاق کر لیتے تو حکم کی وجہ سے فتاویٰ کے بدل جانے والے موقف پر بھی متفق ہو جاتے۔

علماء کے درمیان اختلاف حاکم کے صرف اُس حکم و فیصلہ کو کالعدم قرار دینے یا کالعدم قرار نہ دینے کے بارے میں پایا جاتا ہے جو خطاء اور غلطی کی بنیاد پر دیا گیا ہو۔ اس سے یہ ثابت ہو رہا کہ علماء کے درمیان حاکم کے اُس فیصلہ و حکم کے بارے کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا جو صحیح سبب کی بنیاد پر دیا

گیا ہو، علماء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس طرح کے حکم کی وجہ سے فتاویٰ بدل جاتے ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ان مذکورہ تمام مسائل سے تو صرف یہ پتہ چل رہا ہے کہ حاکم کے حکم کا لعدم قرار نہیں جا سکتا اور فتویٰ کی تبدیلی سے ان مسائل کا کوئی تعلق نہیں؟

ہماری طرف سے اس اعتراض کا یہ جواب ہوگا: کہ حاکم کے فیصلہ کو کوئی دوسرا حاکم ہی کالعدم قرار دے سکتا ہے۔ اُس فیصلہ کو نہ تو پہلا حاکم توڑ سکتا ہے اور نہ کوئی مفتی!۔ اور مفتی سے جب اِن مسائل کے بارے میں سوال کیا جائے تو اُس کی صرف یہ ذمہ داری ہے کہ اُن مسائل کے بارے اللہ تعالیٰ کا جو بھی حکم ہوا سے بیان کر دے۔ مثلاً سائل کے ذمہ زکوٰۃ واجب الا دا ہوگی یا وہ بری الذمہ ہے، تو کیا مفتی کے اس طرح کوئی شرعی حکم بیان کر دینے کو فتویٰ کے علاوہ کچھ اور بھی کہا جا سکتا ہے؟ (یعنی اس کی حیثیت صرف فتویٰ ہی کی ہوگی)۔

اگر ایسا نہیں تو پھر فتاویٰ کے بارے میں ہمارے اس قول کے علاوہ اور کیا معنیٰ ہو سکتے ہیں: کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام، یہ واجب ہے اور یہ واجب نہیں ہے، اِس کام کو کرنے اجازت ہے اور اس کام کو کرنے کی اجازت نہیں وغیرہ، یہ یقیناً فتاویٰ کی تبدیلی ہے اور فتویٰ حاکم کے فیصلہ میں مانع نہیں ہے۔

۹۔ ''المدوّنة''، ۱: ۲۶۷، میں ہے کہ ساعی (یعنی حکومت کی جانب سے زکوٰۃ وصول کرنے والا شخص) کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ زکوٰۃ کی مد میں عیب دار بکری یا صرف بکرے ہی وصول کرے۔ لیکن اگر ساعی نے اِس کو جائز سمجھتے ہوئے وصول کر لیا تو اُس کا یہ طرزِ عمل درست ہوگا، اگر چہ اِس کے وصول کرنے کے بعد مفتی نے جواز کا فتویٰ بھی دے دیا ہو، حالانکہ ساعی کے زکوٰۃ وصول کرنے سے پہلے عدم جواز کا فتویٰ دیا گیا تھا۔ یہاں بھی دیکھئے کہ فتویٰ میں تبدیلی حاکم کے حکم کی وجہ سے رونما ہوئی ہے۔ واضح رہے امام مالکؒ ساعی کو بھی حاکم کہتے۔

۱۰۔ سَنَد ''کتاب الخلطة'' میں لکھتے ہیں: کہ اگر ہر شریک کے پاس چالیس بکریاں ہوں اور ساعی نے زکوٰۃ کی مد میں ایک شریک سے تین بکریاں وصول کر لیں تو وہ شخص اپنے ساتھیوں سے ایک بکری کے دو حصے وصول کرلے، کیونکہ ایک سو بیس بکریوں پر صرف ایک بکری واجب ہوتی ہے، لہذا ایک بکری کا ثلث یعنی تیسرا حصہ اس کے ذمہ ہوگا اور بقیہ دو حصے اپنے ساتھیوں سے وصول کرلے۔ اگر ساعی نے اُن لوگوں کے مسلک کے مطابق تین بکریاں وصول کر لیں جو شرکت

کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ ہر شخص کی ملکیت میں موجود بکریوں کے حساب سے زکوٰۃ وصول کرنے کے قائل ہیں جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے، تو اِس صورت میں وہ شخص اپنے دونوں ساتھیوں سے ایک ایک بکری وصول کرلے۔

اِس مسئلہ میں بھی حاکم کے حکم کی وجہ سے فتویٰ تبدیل ہوگیا، اور اِس مسئلہ کا تعلق ایسے مسائل سے نہیں جن کے بارے میں دیے گئے فتاویٰ کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ فیصلہ کو کالعدم قرار دینے کا اختیار تو صرف حکام کے پاس ہوتا ہے۔ اور کسی عالم یا مفتی کا کسی شخص سے یہ کہنا "کہ آپ رجوع کر سکتے ہیں یا آپ کو رجوع کا حق نہیں ہے وغیرہ" کا تعلق فتویٰ سے ہوتا ہے۔

اِس طرح کے مسائل کی نظائر بہت زیادہ موجود ہیں۔ میں نے یہاں نمونہ کے طور پر صرف چند مثالیں ذکر کیں ہیں۔ میرے خیال میں یہ مسئلہ "کہ حاکم کے حکم کی وجہ سے فتویٰ بدل جاتا ہے"، متفق علیہ ہے اور اِس میں اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور جس فتویٰ کے خلاف حاکم کا فیصلہ یا حکم آجائے اُس کو برقرار رکھنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔

یہ بات پہلے بیان کی چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے احکام کے نفاذ و اجراء کے لیے حُکام کو اپنا نائب بنایا ہے، لہٰذا اختلافی مسائل کی بعض اہم مخصوص صورتوں کے بارے میں جب حاکم نے اللہ تعالیٰ کی جانب سے عطا کردہ اجازت سے فیصلہ کردیا تو وہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صحیح ہوگا۔

یہ ایسا ہی ہوگا گویا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس کے نائب کی زبان کے توسط سے وارد شدہ نص ہے، کیونکہ حاکم زمین پر اللہ تعالیٰ کا نائب ہوتا ہے، اور اِس مخصوص واقعہ میں وہ اپنے نبی کا خلیفہ ہوتا ہے۔ لہٰذا اِس وقت اِس مسئلہ کے حکم کو مخالف کے مسلک سے الگ کرنا اُس کے لیے ضروری اور واجب ہے۔

اِس طرح کے مسائل سے اختلاف کرنے والا شخص جو شرعی دلیل پیش کرے گا وہ عام ہوگی، جبکہ حاکم کا فیصلہ نص کی طرح خاص ہے اور یہاں عام اور خاص کے درمیان تعارض ہوگا اور یہ اصول فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ عام اور خاص میں تعارض کے وقت خاص کو عام پر ترجیح دی جائے گی۔

یہ وہ راز ہے جس کی وجہ سے حاکم کے حکم کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ نہ کہ وہ وجہ جو بعض علماء بیان کی ہے کہ حاکم کے حکم کو اس لیے کالعدم قرار ممنوع ہے تاکہ تنازعات اور خصومات کو حاکم کے

حکم کی بنیاد پر ختم کیا جاسکے ورنہ تنازعات وخصومات کے بارے میں کبھی بھی کوئی فیصلہ نہیں ہو سکے گا۔

اِن مذکورہ مسائل کی تائید اصولی قواعد سے ہوتی ہے اور فریق مخالف نے جو مسائل پیش کیے ہیں اُن کی تائید اُصولی قواعد سے نہیں ہوتی۔ جس مسئلہ کی تائید شہادت سے ہو رہی ہو اسے بہر حال ترجیح حاصل ہوگی۔ اگر ہم اُس کی صحت کو تسلیم کر لیں تو اس کے اور مشہور ادلہ کے درمیان تضاد اور اختلاف واقع ہوگا، کیونکہ مدارک (یعنی مآخذ شرعیہ) بسا اوقات جمع ہو جاتے ہیں۔ اور یہ مناسب نہیں کہ جس مسئلہ کی تائید قواعد وضوابط سے ہو رہی ہو اُس کو لغو قرار دیا جائے، الّا یہ کہ کوئی معارض قوی آ جائے تو دوسری بات ہے۔

سوال : ۲۷

حاکم کا حکم، دلالت مطابقی، تضمنی اور التزامی

کیا حاکم کے حکم کی دلیل کبھی دلالت مطابق ہوگی، کبھی دلالت تضمی اور کبھی دوسرے تمام حقائق کی طرح دلالت التزامی ہوگی (۱)، یا صرف دلالت مطابقی ہی ہوگی؟ کیا حاکم کے حکم پر کبھی دلالت قولی اور کبھی فعلی ہوگی یا خاص طور پر دلالت قولی ہی ہوگی؟ مثلاً حاکم کا یہ کہنا: قد حکمت بکذا،

---

(۱) دلالت مطابق، دلالت تضمنی اور دلالت التزامی علم منطق کی مخصوص اصطلاحات ہیں: جن کی مختصر تعریف پیش خدمت ہے، (از مترجم)

دلالت مطابق: دلالت مطابق وہ دلالت ہوتی ہے کہ جس میں لفظ اپنے پورے معنیٰ موضوع لۂ پر دلالت کرے، جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔

دلالت تضمنی: دلالت تضمنی وہ دلالت ہوتی ہے جس میں لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ کے جزو پر دلالت کرے، جیسے انسان کا صرف حیوان یا حیوان ناطق پر دلالت کرنا۔

دلالت التزامی: دلالت التزامی وہ دلالت ہوتی ہے جس میں لفظ ایسے معنیٰ پر دلالت کرتا ہے جو موضوع لۂ سے خارج ہو اور ذہن میں عقلاً یا عرفاً اُس معنیٰ موضوع لۂ کو لازم ہو۔

عقلاً لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اُس خارجی معنیٰ کے بغیر موضوع لہ کا تصور کرنا عقل کے نزدیک محال ہو یعنی عقل اس بات کو تسلیم نہیں کرتی کہ موضوع لۂ ذہن میں آئے اور وہ خارجی معنیٰ ذہن میں نہ آئے۔ جیسے اندھے کا بصارت پر دلالت کرنا۔ اس لیے کہ عمی یعنی اندھے کے معنیٰ عدم البصر کے ہیں، اور عقل کے نزدیک یہ محال ہے کہ عمی موضوع لۂ کا تصور ہو اور بصر کا تصور نہ ہو۔

عرفاً لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اُس خارجی معنیٰ کے بغیر موضوع لہ کا تصور کرنا صرف عرف اور عادت کے حوالے سے محال ہو، یعنی عقل تو اس بات کو جائز سمجھتی ہو کہ موضوع لۂ اُس خارجی معنیٰ کے بغیر ذہن میں آ جائے لیکن عادۃً یہ محال ہو۔ جیسے حاتم کا سخاوت پر دلالت کرنا، اس لیے کہ عقل کے نزدیک ممکن ہے کہ حاتم کے معنیٰ موضوع لۂ یعنی اُس کی ذات سخاوت کے تصور کے بغیر ذہن میں آ جائے، لیکن عروف وعادت کے اعتبار سے ممکن نہیں، کہ ذہن میں حاتم کا تصور آئے اور سخاوت ذہن میں نہ آئے۔

دلالت التزامی میں لزوم ذہنی کی شرط اس لیے ہے کہ اگر خارجی معنیٰ موضوع لۂ کو ذہن میں لازم نہ ہوں تو لفظ سے معنیٰ التزامی کا سمجھنا ممکن نہیں ہوتا۔

واشهدوا عليَّ أنّي حكمتُ بكذا ؟ میں نے فلاں فلاں فیصلہ کر دیا ہے، اور تم لوگ میرے بارے میں گواہ رہنا کہ میں نے فلاں فیصلہ کیا ہے؟

جب آپ اس کے قائل ہیں اس پر دلالت کرنے والا فعل ہوگا تو کیا یہ حکام کے تصرفات کے ساتھ مختص ہوگا یا نہیں؟ (۱)۔

جواب :

حاکم کا جاری کردہ فیصلہ و حکم کبھی تو دلالت مطابقی قولی ہوگی (۲) جیسا کہ حاکم کا یہ قول: ''قدحکمتُ بفسخ هذاالنكاح'' میں نے اس نکاح کے فسخ کا فیصلہ دیا تھا، اور کبھی قول کے ذریعے دلالت مطابقی تضمنی ہوگی؟ مثلاً حاکم کا یہ کہنا: ''قدحكمتُ بفسخ هذين النكاحين'' میں نے اِن دونوں نکاحوں کے فسخ کا فیصلہ دیا تھا، تو دونوں کے حکموں کے مجموعہ پر دلالت مطابقی ہو رہی ہے اور ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ دلالت تضمنی بھی ہو رہی ہے۔

کبھی اس پر لفظ کے ذریعے دلالت التزامی ہوگی، مثلاً حاکم کا یہ کہنا: میں اُس غلام کی بیع کے صحیح ہونے کا فیصلہ دے چکا ہوں جس کو اُس کے مقروض مالک نے آزاد کر دیا تھا اُس غلام پر قرض اُس کے پاس موجود مال سے زیادہ ہو گیا ہو، بیع کے صحیح ہونے کے حکم و فیصلہ پر یہ دلالت مطابقی ہوگی اور بیع

دلالت التزامی کی آسان تعریف یوں بھی کی گئی ہے:

دلالت التزامی وہ دلالت ہوتی ہے جس میں لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ کے لازم پر دلالت کرے، جیسے لفظ چاقو کی دلالت دستہ اور پھل دونوں پر، مزید تفصیل کے لیے دیکھئے، عبداللہ بن حسین، شرح تہذیب، ص:۹، مکتبہ امدادیہ، ملتان۔

(۱) یہ سوال و جواب اختصار کے ساتھ ''تبصرة الحکام'' ا: ۷۱-۷۲، ۷۶، ۷۷، اور ''معین الحکام'' ص: ۳۶-۳۷، ۴۲-۴۳، میں بھی موجود ہیں۔

(۲) مصنف کے دور میں چونکہ علم منطق کا چرچا تھا، اس کے لب ولہجہ اور اصطلاحات سے اکثر لوگ آشنا تھے، اور اپنی بات کو سمجھانے کا سب سے مؤثر ذریعہ علم منطق سمجھا جاتا تھا، اس لیے ہر مؤلف اپنی کتاب میں علم منطق کی اصطلاحات کو ضرور استعمال کرتا تھا، ورنہ اس کی تالیف کو ادھورا شمار کیا جاتا تھا۔ اس وجہ سے مؤلف مذکورہ عنوان کے تحت یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی جب کوئی فیصلہ کرتا ہے تو اسے اگر منطقی نظر سے دیکھا جائے تو اس میں دلالت کی یہ تینوں قسمیں بھی جاری ہو سکتی ہیں۔

سے پہلے مالک کی طرف دی جانے والی آزادی کو کالعدم قرار دینے کے حوالے سے یہ دلالت التزامی ہوگی۔اور حاکم کی جانب سے بیع کو صحیح قرار دینے کی صورت میں مالک کی جانب سے پائی جانے آزادی کالعدم ہو جائے گی کیونکہ آزاد آدمی کی خرید وفروخت حرام ہے، یہ مثال دلالت تضمنی قولی کی ہے۔

فعل کبھی تو حکم پر دلالت مطابقی کے طور پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ حاکم کا صرف اُس غلام کو فروخت کرنا جس کو اُس کے مالک نے آزاد کر دیا جس کے مال کو قرضخواہوں کے قرض نے گھیر رکھا تھا، (یعنی جس شخص پر قرض اُس کے پاس موجود مال سے زیادہ ہو) حاکم کی بیع اِس غلام کی آزادی کو کالعدم قرار دے دی گی۔ حاکم کے اِس غلام کو بیچنے کے اقدام سے غلام کے آزاد ہونے کا فیصلہ کالعدم ہوگیا۔اور جس عورت کا نکاح پہلے منعقد ہو چکا تھا، اب حاکم کی جانب سے اُس کا دوبارہ نکاح کرانے سے تو پہلے نکاح کا فسخ لازم آئے گا، کیونکہ عقد نکاح کرانے سے یہ لازم آرہا ہے کہ پہلا نکاح فسخ ہو چکا ہے۔ بخلاف اُس صورت کے کہ حاکم اپنی زیر کفالت یتیمہ کا نکاح کرائے یا اُس یتیمہ کے سامان کو فروخت کر دے، حاکم کا یہ تصرف کسی بھی صورت میں حکم پر دلالت نہیں کرتا نہ کسی سابقہ نہ موجودہ اور نہ آئندہ کسی حق کا۔ بلکہ اِس حاکم کے علاوہ دوسرے حکام کو بھی یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ دیکھیں کہ اگر اس عقد میں بعض اختلافی شرائط موجود ہیں تو دوسرا حاکم اُس عقد کو فسخ کر سکتا ہے۔

رہی دلالت تضمنی فعلی: وہ صرف تحریر کی صورت میں پائی جاتی ہے کیونکہ تحریر کا تعلق فعل سے ہوتا ہے، اور جب ایک حاکم کسی دوسرے حاکم کو لکھے گا: کہ میں نے ان دونوں غلاموں کو آزاد کر دیا جن کے کچھ حصے آزاد ہو چکے تھے، یا یہ دونوں نکاح فسخ کر دیے۔تو ان دونوں مثالوں میں حاکم کی یہ تحریر حکم پر دلالت مطابقی کے اعتبار سے دلالت کرے گی، اور ہر ایک میں دلالت تضمنی بھی ہے، کیونکہ لفظ کتابت جس چیز پر دلالت کرتا ہے وہ اس کا ایک جز ہے۔

رہا وہ فعل جو بیع وغیرہ میں پایا جاتا ہے تو اس میں دلالت تضمنی بالکل نہیں پائی جاتی، کیونکہ حاکم کا حکم صرف اس صورت میں ہوتا ہے جہاں دونوں میں لازم وملزوم کا تعلق ہو اور لازم کا جزو دلالت تضمنی کا مدلول نہیں ہوتا۔ کیونکہ دلالت تضمنی کا مدلول دلالت مطابق کا جزو ہوتا ہے اور بیع دلالت مطابق پر دلالت نہیں کرتی بلکہ دلالت التزامی پر دلالت کرتی ہے۔اور کتابت کا تعلق اگر چہ فعل سے ہوتا ہے وہ بھی الفاظ کی طرح دلالت مطابقی کے طور پر دلالت کرتی ہے اُس میں دلالت تضمنی متصور ہوگی۔

اِس میں خوب غور وخوض کے نتیجہ میں دلالت کے فرق کو سمجھا جا سکتا ہے اور اِس میں یہ بھی احتمال ہے کہ کتابت بھی لفظ کی طرح دلالت کرے ۔ بخلاف بیع وغیرہ کے تو اُن کی دلالت لُغوی نہیں ہوتی بلکہ اُن کی دلالت شریعت کے لازم کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے ۔

اب آپ کے سامنے یہ حقیقت واضح ہوگئی ہوگی کہ حکم قول اور فعل دونوں کے حوالے سے دلالت مطابقی ، تضمنی اور التزامی کے طور پر دلالت کرتا ہے، اور فعل بسا اوقات حُکام کے ساتھ مختص ہوتا ہے جیسے قرضخواہوں کی جانب سے خرید وفروخت اور کبھی مختص نہیں ہوتا جیسے کتابت ، کیونکہ اپنے احوال اور تصرفات کے بارے میں آگاہ کرنے کا ہر کو حق حاصل ہے ۔

آپ کو یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ حاکم کا فعل بعض دفعہ حکم سے بالکل خالی ہوتا ہے اور کبھی اُس کے ساتھ حکم بھی لازم ہوتا ہے ۔ سوال میں بیان کردہ شقوں کو سمجھنے کے لیے اس جواب میں بیان کردہ مثالیں کافی ہیں، اُن پر مزید غور کریں ۔

سوال: ۲۸

کیا حاکم کے حکم کو مفتی کالعدم قرار دے سکتا ہے؟

کیا مفتی بھی حاکم کے حکم کو کالعدم قرار دے سکتا ہے یا کالعدم قرار دینے کا اختیار صرف حاکم ہی کو حاصل ہے؟ فقہاء کا یہ قول کہ اختلافی اور اجتہادی مسائل کے بارے میں حاکم کے فیصلہ کو نہ تو رد کیا جا سکتا ہے اور نہ کالعدم قرار جا سکتا ہے۔ کیا یہ اختیار صرف حکام کے ساتھ مخصوص ہے یا حکام اور مفتیوں دونوں یہ اختیارات حاصل ہیں؟

جواب:

فیصلہ وحکم کو کالعدم قرار دینے کا اختیار صرف اُسی کو ہوتا ہے جو اُس معاملہ کے بارے میں صاحبِ اختیار ہو، جس کو کالعدم قرار دیا جا رہا ہے۔ اور مختلف اُمور میں حکم کا اجراء ونفاذ صرف حکام ہی کر سکتے ہیں۔ لہذا کالعدم قرار دینے اور فسخ کا اختیار بھی اُنہی کو ہوگا۔ اور مفتی کو کسی بھی قسم کے حکم کو جاری کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، لہذا اُسے حکم کو کالعدم قرار دینے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔ جس طرح کے محجور علیہ (۱) کے ولی کو محجور علیہ کے اموال میں معاملات کے انعقاد کا اختیار بھی ہوتا اور عقود وغیرہ کے فسخ کا بھی اُسے اختیار حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ محجور علیہ کو نہ کسی مالی معاملہ کے انعقاد کا اختیار ہوتا ہے اور نہ فسخ کرنے کا۔

جس طرح عورت کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ بذاتِ خود اپنا نکاح کسی شخص کے ساتھ کر لے اور نہ ہی نکاح کو ختم کرنے کا اُسے اختیار حاصل ہوتا ہے، اسی طرح غلام کو اپنے مالک کی اجازت کے بغیر نہ اپنا نکاح منعقد کرنے اجازت ہوتی اور نہ اپنے نکاح کو فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ ہاں اگر

(۱) محجور علیہ اُس بچہ یا شخص کو کہا جاتا ہے جس کو کم عمری، غلامیت، جنون، دیوانگی یا کم عقلی وغیرہ کی وجہ سے زبانی تصرفات جیسے خرید وفروخت اور ہبہ وغیرہ اور دیگر معاملات کی انجام دہی کے لیے روک دیا جائے اور اس پر پابندی لگا دی گئی ہو کہ کوئی بھی ایسا تصرف نہ کرے جس کا تعلق قول سے ہو، اور اس کے باوجود پھر بھی اگر وہ شخص کوئی تصرف کرے تو اس کے ولی کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اس معاملہ کو فسخ کر دے یا نافذ کرے۔ اور وہ تصرفات جن کا تعلق فعل سے ہو جیسے قتل کرنا، زخمی کرنا یا کسی کا مال ضائع کرنا تو اُس پر ضمان پر واجب ہوگی، تفصیل کے لیے دیکھئے نسفی، ابوالبرکات عبد اللہ، کنز الدقائق، کتاب الحجر۔ از مترجم

مالک اپنے غلام کو نکاح کرنے کا اختیار دے دے تو پھر غلام کو طلاق دینے کا بھی اختیار ہوگا اور مالک کی جانب سے اجازت دینے سے غلام کو بھی اختیارات حاصل ہو جائیں گے اور اُس کا یہ اختیار مالک کی اجازت سے مشروط ہوگا۔ اس قاعدہ کے ضمن میں بہت سے مسائل آتے ہیں:

مثلاً جو شخص کسی عقد کے انعقاد کا اختیار نہیں رکھتا تو وہ اُس عقد کو ختم بھی نہیں کر سکتا، اسی قاعدہ کی بنیاد پر حضرات شوافع نے نکاح اور ملکیت سے پہلے طلاق کو مشروط کرنے کے مسئلہ میں ہمارے خلاف استدلال کیا ہے۔ مثلاً جب کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے: ''إن تزوّجتکِ فأنتِ طالقٌ'' اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہوگی، یا کسی غلام سے کہے: ''و إن اشتریتُکَ فأنتَ حرٌّ'' اگر میں نے تجھے خریدا تو تم آزاد ہو جاؤ گے۔

اس مسئلہ کے بارے میں شوافع کا کہنا ہے کہ اِس وقت تو وہ عورت کی عصمت کا مالک ہی نہیں ہے لہذا اُس کو طلاق دینے کا بھی اختیار نہیں ہوگا، یا جب تک طلاق دینے کا اختیار حاصل نہ ہو تو طلاق کو مشروط کرنے کا اختیار بھی اُس کو حاصل نہیں ہوگا۔ اور یہی صورتحال غلام آزاد کرنے کے سلسلے میں کہی جا سکتی ہے۔ مالک غلام آزاد کرنے اور شوہر کو طلاق دینے کا حق بالا جماع حاصل ہے بشرطیکہ شوہر عورت کی عصمت اور آقا غلام کا مالک ہو۔

رہا مفتی کا معاملہ تو واضح رہے کہ وہ صرف مفتی کی حیثیت سے اُس انداز میں کسی حکم کا اِجرا نہیں کر سکتا جس طرح حکام کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اور اس مسئلہ کی تفصیلی وضاحت تیسرے سوال کے جواب کے ذیل میں کی جا چکی ہے۔ مفتی کسی بھی صورت میں حاکم کے کسی بھی حکم و فیصلہ کو کالعدقرار دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور مفتی کی مثال ایسی ہی ہے جیسے عورت کہ اُسے کسی بھی صورت میں خود نہ اپنا نکاح منعقد کرنے کا اختیار ہوتا، اور نہ ہی کسی صورت میں اُسے اپنے آپ کو طلاق دینے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے آپ کے سامنے یہ حقیقت واضح ہوگئی ہوگی کہ مفتی جو کچھ بھی کہتا ہے اُس کی حیثیت صرف اور صرف فتویٰ کی ہوتی ہے اُسے حاکم کے کسی حکم کو کالعدقرار دینے یا اُس کی خلاف ورزی کرنے کا اختیار اِس انداز میں حاصل نہیں ہوتا جس طرح کہ حُکام کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔

شرعی حکم کی تفسیر وتشریح کرنے اور ادلّہ شرعیہ کی تحقیق وجستجو کے حوالے سے مفتی کی حیثیت حاکم کے مترجم کی سی ہوتی ہے، جیسا کہ سوال نمبر تین کے جواب میں تفصیل گذر چکی ہے کہ حاکم کے پاس حکم و فیصلہ جاری کرنے کا اختیار ہوتا اور مفتی کے پاس صرف فتویٰ دینے کا اختیار ہوتا ہے۔

سوال: ۲۹

حاکم کے اُس فیصلہ کی حیثیت جو قواعد شرعیہ کے خلاف ہو

حاکم کا وہ حکم جو اجماع، قواعد شرعیہ، قیاس جلی یا نص کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دیا گیا ہو تو اُس حکم کو کالعدم قرار دینے کا سبب کیا ہے؟ کیا اس کی کوئی مثالیں بھی پیش کی جاسکتی ہیں؟ (۱)

جواب:

جہاں تک فیصلہ کو کالعدم قرار دینے کے سبب کا تعلق ہے، تو ظاہر ہے کہ اجماع میں تو خطاء کا امکان نہیں ہوتا کیونکہ اُس سے تو صرف حق ہی کا اظہار ہوتا ہے اور اُس سے ثابت شدہ فیصلہ حق و سچ ہی ہوتا ہے۔ اور اجماع کی خلاف ورزی کرنا بالکل باطل ہے اور شریعت میں باطل فعل کو انجام دینے کی کوئی گنجائش نہیں، لہذا اجماع کے خلاف جو بھی کچھ ہوگا وہ بھی باطل اور کالعدم سمجھا جائے ہوگا۔

حاکم کا حکم جب قواعد شرعیہ، قیاس جلی اور نص کے خلاف ہو، اور کوئی اختلافی صورت بھی ہو تو اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اُس کے خلاف کوئی راجح دلیل نہ ہو اور اگر کوئی راجح دلیل ہو تب بھی حاکم کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا بشرطیکہ اُس کے دلیل راجح ہونے پر اجماع منعقد ہو چکا ہو۔

مثلاً عقد مضاربت، عقد مساقات، بیع سلم اور حوالہ وغیرہ کا انعقاد اگرچہ قواعد شرعیہ، نصوص اور قیاس جلی کے خلاف ہے، لیکن اِن کا انعقاد ایسے مخصوص ادلہ کی وجہ سے جائز ہے جن کو قواعد شرعیہ، نصوص اور قیاس جلی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اِن نصوص کے حوالے سے قواعد شرعیہ، نصوص اور قیاس جلی عام ہیں۔

اگر کوئی ایسی راجح دلیل نہ ہو یا سرے سے کوئی دلیل ہی نہ ہو، مثلاً کسی فرضی صورت کے بارے میں اجتہاد ہو یا نفس الامر میں کوئی واقعہ وقوع پذیر ہی نہ ہوا ہو یا دلیل استصحاب پر اعتبار کرتے ہوئے فیصلہ دیا گیا ہو تو ایسا فیصلہ قواعد شرعیہ، نصوص اور قیاس جلی سے عدم واقفیت کی وجہ سے ہوتا ہے۔

---

(۱) یہ سوال و جواب اختصار کے ساتھ "تبصرۃ الحکام" ا: ۵۵، ۵۹-۶۰، اور "معین الحکام" ص: ۲۸، ۳۲-۳۳، میں بھی موجود ہیں۔

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہاں کوئی کمزور دلیل ہو مثلاً کسی ایسی حدیث سے استدلال کیا گیا ہو جس کی سند میں اضطراب وغیرہ ہو، تو حاکم کے ایسے حکم کو کالعدم قرار دیا جائے گا کیونکہ وہ فیصلہ راجح دلیل کے خلاف ورزی کرتے ہوئے دیا گیا ہے۔ لہذا اس طرح کے سبب کی وجہ سے حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ شریعت میں کمزور دلائل کی بنیاد پر دیئے گئے کسی بھی حکم کو برقرار رکھنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی طرح اگر حاکم کا فیصلہ بھی اس انداز میں صادر ہو تو اُسے برقرار نہیں رکھا جاسکتا، اور اگر کوئی مفتی ضعیف دلائل کی بنیاد پر کوئی فتویٰ دے تو اُس فتویٰ کی بھی تقلید نہیں کی جاسکتی اور ایسے فتویٰ پر عمل کرنا حرام ہوگا۔

اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ نہ تمام احکامات پر عمل کرنا ضروری ہے اور نہ ہی اُن تمام فتاویٰ کی تقلید کرنا ضروری جو مجتہدین کے ہاں سے صادر ہوئے ہیں۔ بلکہ ہر مذہب میں کچھ مسائل ایسے بھی ہوتے ہیں کہ اگر تحقیقی نظر سے اُن مسائل کا جائزہ لیا جائے تو پھر اس امام کی تقلید بھی ممنوع قرار پائے گی۔ اسی طرح حُکام کے ہر حکم کو بھی حرف بحرف قبول نہیں کیا جاسکتا۔

اجماع کے خلاف ورزی کی مثال:

مثالیں:

۱۔ اگر حاکم نے یہ فیصلہ دیا کہ مرنے والے کی تمام میراث میت کے بھائی کو ملے گی اور میت کے دادا کو وراثت کے حصول سے محروم کردیا گیا ہو۔ اس بارے میں فقہائے اُمت کے دو اقوال ملتے ہیں:

۱۔ اس صورت مسئلہ میں تمام میراث دادا کو ملے گی

۲۔ دادا کے ساتھ بھائی بھی وراثت میں حصہ دار ہوگا

ایسی صورت مسئلہ میں جہاں میت کے ورثاء میں صرف بھائی اور دادا ہوں تو دادا کو مکمل طور پر میراث سے محروم کردینے کا کوئی بھی فقیہ قائل نہیں۔ اور حاکم نے دادا کو محروم کرتے ہوئے تمام میراث بھائی کو دینے کا فیصلہ اس دلیل کو بنیاد بنا کر کیا کہ بھائی بیٹے کی طرح ہوتا ہے اور دادا باپ کی

طرح، لہذا بنوت (بیٹا ہونا) ابوت (باپ ہونا) پر مقدم ہوتی ہے۔ تو اس طرح کے استدلال کی بنیاد پر دیے گئے فیصلوں کو کالعدم قرار دیا جائے گا، اور اگر کوئی مفتی بھی اسی انداز میں فتویٰ دے تو ہم اُس فتویٰ کی بھی تقلید نہیں کریں گے۔

قواعد شرعیہ کی مخالفت کی مثال مسئلہ سُرَیْجِیَّة (۱) ہے۔

مسئلہ سُرَیْجِیَّة:

(۱): علامہ ابن سُریج کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے اس مسئلہ کو "مسئلہ سُرَیْجِیَّة" کے عنوان سے معنون کیا گیا ہے۔ ان کی کنیت ابوالعباس اور نام احمد بن عمر سُریج ہے۔ ان کا شمار شافعی مسلک کے بڑے ائمہ میں سے ہوتا ہے۔ ۲۳۹ھ میں پیدا ہوئے اور ان کی وفات ۳۰۶ میں ہوئی رحمہ اللہ تعالیٰ:

ان کے تفصیلی حالات زندگی کے لیے دیکھیے: ابن سبکی، طبقات الشافعیہ ۲: ۸۷-۹۶، الطبعة الحسينية، ۳: ۲۱-۳۹، الطبعة المحققة۔

علامہ ابن سُریج کی وجہ سے مسئلہ سُرَیْجِیَّة مشہور ہوا۔ اس کی تفصیل علامہ صاوی نے "بُلغة السالک الی أقرب المسالک الی مذهب الإمام مالک" ۱: ۵۱۵ کے حاشیہ میں لکھی ہے۔

مسئلہ سُرَیْجِیَّة یہ ہے: مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: "إن طلّقتُکِ فأنتِ طالقٌ قبلهٔ ثلاثاً لا یلزمهٔ شیئٌ أصلاً" میں تجھے جب بھی طلاق دوں تو تجھے اس سے پہلے ہی تین طلاقیں ہیں، تو اس طرح کہنے سے ایک طلاق بھی واقع نہیں ہوگی، دور اور استحالہ کی وجہ سے کوئی طلاق اس کے ساتھ جمع نہیں ہو سکے گی۔ کیونکہ شوہر جب بھی اس بیوی کو طلاق دے گا تو جو تین طلاقیں اس کے ساتھ معلق ہیں وہ بھی واقع ہو جائیں گی اور جب یہ تین طلاقیں واقع ہو گئیں تو اس جاری کردہ طلاق کے واقع ہونے کا محل ہی برقرار نہ رہا لہذا ان تین طلاقوں کے واقع ہونے سے اس کا واقع نہ ہونا لازم آتا ہے اور جس کے وجود سے اس کا عدم وجود ثابت ہوتا ہے وہ خود موجود نہیں ہوتیں۔

علامہ صاویؒ لکھتے ہیں:

عزالدین بن عبدالسلام نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں ابن سُریج کی تقلید کرنا کھلی گمراہی ہے، کیونکہ اس سے تو یہ لازم آرہا ہے کہ اگر ان صیغوں کے ساتھ طلاق کو معلق کیا جائے تو پھر چاہے فوری طلاق ہو یا معلق کبھی بھی واقع نہیں ہوگی اور یہ بات شریعت کے تقاضا کے بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ طلاق کو اس طرح معلق و مشروط کرنے والے شخص کے لیے طلاق کی قدرت سلب ہو جاتی ہے۔ اور یہ طرز عمل طلاق کے عدم وقوع کا ذریعہ اور وسیلہ بن جائے گا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو بھی شخص اپنی بیوی کو مذکورہ کلمات کہہ دے اور اس کے بعد جتنی بار چاہے طلاق دیتا رہے طلاق کبھی بھی واقع

جب حاکم ایسے شخص کے نکاح کو برقرار رکھنے کا فیصلہ دے، جس نے اپنی بیوی سے کہا تھا: ''إن وقع علیکِ طلاقی فأنتِ طالقٌ قبلهُ ثلاثًا ''(١) جب بھی تجھ پر میری طرف سے طلاق واقع ہو تو تجھے اُس سے پہلے ہی تین طلاقیں ہوں گی۔

نہیں ہوگی۔ اس طرح وہ شخص اپنی بیوی سے اگر علیحدگی اختیار کرنا چاہے تو کبھی بھی اُس سے اپنا پیچھا نہیں چھڑا سکتا، اور نہ کبھی اپنی بیوی کو طلاق دے سکتا ہے۔

علامہ قرافیؒ ''الفروق'' ١: ٧٥، فرق نمبر ٣ کے ذیل میں لکھتے ہیں:

شیخ عزالدین بن عبدالسلامؒ فرمایا کرتے تھے: یہ ایسا مسئلہ ہے کہ جس کی کسی بھی صورت میں تقلید نہیں کی جاسکتی۔ اور اس مسئلہ کو صحیح ماننا فسق و فجور کے زمرے میں آتا ہے۔

شافعی مسلک کے مشہور امام، علامہ رملی نے'' نهاية المحتاج '' ٧: ٣٠ میں لکھا ہے کہ علامہ ابن سُریج سے اس مسئلہ کے بارے میں رجوع ثابت ہے یعنی اُنہوں نے اپنی مؤقف سے رجوع کرلیا تھا۔

قبول اور رد کے حوالے سے یہ مسئلہ چاروں مسالک کے فقہاء کے درمیان بحث مباحثہ کا سبب بنا رہا۔ اور اکثر فقہاء طلاق کے مسائل کے ضمن میں اس مسئلہ کو بیان کرتے رہے ہیں:

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ ''الفتاویٰ الکبریٰ'' ٤: ٩٧-١٠٧، ''مجموع الفتاویٰ'' ٣٣: ٢٤٠-٢٤٤، فرماتے ہیں: یہ مسئلہ بالکل غلط، باطل اور اسلام میں ایجاد کردہ بدعت ہے، حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین، حضرات تابعینؒ اور تبع تابعینؒ میں سے کسی نے بھی اس طرح کا فتویٰ نہیں دیا اور نہ ہی ائمہ اربعہ رحمہم اللہ علیہم اجمعین میں سے کسی کا یہ مسلک نہیں رہا ہے۔

اس مسئلہ کی تفصیل درجہ ذیل کتابوں میں بھی موجود ہے:

ابن قیم الجوزیہ ''إعلام الموقعین'' ٣: ٢٦٣، ابن سبکی نے، طبقات الشافعیہ، ٦: ٢٠، الطبعة الحسينية، ٩: ٢٤٥-٢٣٩، الطبعة المحققة، ابن دقیق العید کے حالات زندگی کے ذیل میں ذکر کیا ہے، اور علامہ نے قرافیؒ، '' الفروق''، ١: ٧٣-٧٥ میں بیان کیا ہے۔

(١) ہمارے اُستاذِ محترم علامہ احمد زرقاء نے علامہ قرافی کے اس قول: ''إن وقع علیکِ طلاقی فأنتِ طالقٌ قبلهُ ثلاثًا''، جب بھی تجھ پر میری طرف سے طلاق واقع ہو تو تجھے اُس سے پہلے ہی تین طلاقیں ہوں گی، کے موضوع پر ایک تحقیقی تبصرہ لکھ کر مجھے بھیجا تھا جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔

شیخ فرماتے ہیں: علامہ قرافی نے جو یہ کہا ہے ''إن وقع علیکِ طلاقی فأنتِ طالقٌ قبلهُ ثلثًا''، جب بھی تجھ پر میری طرف سے طلاق واقع ہو تو تجھے اس سے پہلے ہی تین طلاقیں ہوں گی۔ صحیح نہیں بلکہ درست عبارت اس طرح

اس کے بعد شوہر نے اپنی بیوی کو تین یا اُس سے کم طلاقیں دیں، اس بارے میں صحیح قول یہی ہے کہ اس عورت پر شوہر کی طرف سے جو تین طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی، اسی دوران میاں بیوی میں سے اگر کسی ایک کا انتقال ہو جائے اور حاکم دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کا وارث قرار دے کر وراثت میں سے حصہ دینے کا فیصلہ کر دے، تو ہم حاکم کے اِس فیصلہ کو کالعدم قرار دے دیں گے۔ کیونکہ یہ فیصلہ قواعد شرعیہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دیا گیا ہے۔

شریعت کا ایک قاعدہ ہے کہ شرط اپنے مشروط کے ساتھ اکٹھی جمع ہو سکتی ہے۔ کیونکہ کسی شرط کی بنیاد پر نافذ ہونے والا حکم مشروط کے ساتھ ہی ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ یہی شرط جب مشروط کے ساتھ جمع نہ ہو سکتی ہو تو اُسے شریعت میں شرط ہی نہیں قرار دیا جائے گا۔ مسئلہ سُرَیجیّة میں حاکم کے فیصلہ کو اس وجہ سے کالعدم قرار دیا جائے گا۔

نص کی مخالفت کی مثال:

اگر کوئی حاکم عدالت پڑوسی کے شفعہ کے حق کو تسلیم کرتے ہوئے اُسے شفعہ کا مقدمہ دائر کرنے کا اختیار دیدے تو حاکم یہ فیصلہ نص کی مخالفت کی بہترین مثال ہے۔ کیونکہ صحیح حدیث سے صرف شریک کے لیے حق شفعہ کا ثبوت ملتا ہے(۱)

ہے: ''إن طلقتکِ فأنتِ طالقٌ قبلهٔ ثلثاً''، جب بھی میں تجھے طلاق دوں تو اس سے پہلے ہی تین طلاقیں ہوں گی۔ یعنی ''إن وقع علیکِ طلاقی'' کے بجائے ''إن طلقتکِ'' ہی مناسب ہے کیونکہ ''مسئلہ سُرَیجیّة'' کی صورت اسی وقت بنے گی۔ کیونکہ وہ شرط جس پر طلاق کو معلق کیا ہے وہ لفظ ''تطلیق'' (یعنی طلاق واقع کرنا) ہے نہ کہ طلاق کے وقوع کو معلق کرنا ہے۔ کیونکہ اگر طلاق کے وقوع کو فرض کرلیا جائے تو پھر اس طلاق کو ختم کرنے والی کوئی چیز نہیں ہوگی، بخلاف لفظ ''تطلیق'' (یعنی طلاق کو واقع کرنا) کیونکہ بعض اوقات آدمی طلاق واقع کرنا چاہتا ہے لیکن محل نہ ہونے کی وجہ سے شرعاً اس طلاق کا وقوع نہیں ہوتا۔

واضح رہے ابن سریج کو یہاں بہت بڑا فقہی مغالطہ ہوا ہے کیونکہ فوری طلاق کے وقوع کے لیے تین طلاقوں کا معلق بالشرط ہونا مانع ہے۔ اور اس مانع کا اعتبار اسی وقت ہوگا جب تین طلاقیں جو کہ معلق تھیں وہ واقع ہوں اور اگر ان طلاقوں کا وقوع نہ مانا جائے تو پھر فوری طلاق کے وقوع کے لیے کوئی بھی مانع موجود نہیں ہوگا۔ اس میں دور اور محال ہونے کی کوئی بات نہیں ہے۔

(۱) مالکی حضرات نے صحیح بخاری، کتاب الشفعه، باب الشفعة فیما لم یُقسم، ۴: ۴۳۶، اور صحیح مسلم،

اس صحیح حدیث کے معارض کوئی بھی صحیح حدیث موجود نہیں ہے، لہذا حاکم کا فیصلہ حدیث کے معارض ہونے کی وجہ سے کالعدم قرار دیا جائے گا (۱)۔

کتاب البیوع، باب الشفعة ۱۱:۶۴، میں موجود حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی روایت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ شفعہ کا حق صرف شریک کو حاصل ہوتا ہے ہمسایہ کو شفعہ کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے۔

احادیث:

"عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ : قضی رسولُ اللہ ﷺ بالشفعة فی کلِّ ما لم یُقسم، فإذا وَقَعَتْ الحُدود ،وصُرِّفَتْ الطُّرُق فلا شُفعةَ۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے: کہ رسول اللہ ﷺ نے ہر اُس غیر منقول چیز میں حق شفعہ کا فیصلہ فرمایا جو شراکت میں ہو اور شرکاء کے درمیان تقسیم نہ کی گئی ہو، لھذا جب حدود مقرر ہو جائیں (یعنی مشترک ملکیت کی زمین یا مکان باہم تقسیم ہو جائے) اور ہر ایک کے حصہ کا راستہ الگ الگ کر دیا جائے، تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا (یعنی اس صورت میں چونکہ شرکت باقی نہیں رہتی اس لیے کسی کو بھی حق شفعہ حاصل ہوتا) بخاری۔

"عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ : قضی رسولُ اللہ ﷺ بالشفعة فی کلِّ شِرکةٍ لم تُقسم ربعةٍ او حائطٍ لا یحلُّ لهُ ان یبیعَ حتیٰ یؤذنَ شریکَهُ فان شاء اَخذَ وَإن شاء تَرَکَ فاذا باعَ ولَمْ یُؤذنه فهو احقُّ به۔

حضرت جابر سے مروی ہے: کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ فیصلہ صادر فرمایا کہ ہر ایسی مشترک زمین میں شفعہ ثابت ہے جو تقسیم نہ کی گئی ہو خواہ وہ گھر یا باغ ہو۔ نیز ایسی مشترک زمین کے کسی بھی شریک کو اپنا حصہ فروخت کرنا جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ اپنے شریک کو مطلع نہ کر دے اور اطلاع کے بعد وہ دوسرا شریک چاہے تو وہ حصہ خود خرید لے اور چاہے چھوڑ دے (یعنی کسی دوسرے ہاتھ بیچنے کی اجازت دیدے) اور اگر کسی شریک نے اپنے دوسرے شریک کو اطلاع دئے بغیر اپنا حصہ فروخت کر دیا تو دوسرا شریک اس بات کا حقدار ہے کہ وہ اس فروخت شدہ حصہ کو خرید لے۔ (مسلم)

شرح صحیح مسلم میں امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ہمارے فقہاء کے علاوہ دوسرے فقہاء نے بھی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ شفعہ صرف اس زمین میں ثابت ہوتا ہے جو تقسیم ہو سکے۔

پڑوسی کے حق شفعہ سے متعلق احادیث صحیحہ اور علامہ قرافی:

(۱) علامہ قرافی کا یہ کہنا کہ "اس صحیح حدیث کے معارض کوئی بھی صحیح حدیث موجود نہیں ہے" بالکل غلط ہے، بلکہ اس کے معارض کئی احادیث صحیحہ موجود ہیں اُن میں چند احادیث ملاحظہ ہوں:

۱- عن ابی رافع قال : قال رسول اللہ ﷺ :الجارُ أحقُّ بسَقبه" حضرت ابو رافع ؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہمسایہ اپنے قریب ہونے کی وجہ سے زیادہ حقدار ہے۔

صحیح بخاری،۴:۳۶۱،سنن ابی داؤد،۳:۲۸۶،سنن نسائی،۷:۳۲۰،سنن ابن ماجہ،۲:۸۳۴حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ ''فتح الباری'' ۴:۳۶۱ فرماتے ہیں''السَّقَبُ بالسين المهملة، و بالصاد أيضاً : ويجوز فتح القاف و إسكانها : القرب والملاصقة''سقب سین اور صاد دونوں کے ساتھ آتا ہے اور قاف کا سکون اور حرکت دونوں مستعمل ہیں اس سے متصل پڑوسی مراد ہے۔

۲- عن سَمُرة عن النبی ﷺ قال: جارُ الدار أحقُّ بدارِ الجارِ والأرض۔

حضرت سمرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: گھر کا ہمسایہ اپنے ہمسائے کے شفعہ کا حقدار ہے۔

سنن ابی داؤد،۳:۲۸۶،اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: حديثٌ حسنٌ صحيحٌ، جامع الترمذی،۶:۱۲۹،مسند احمد بن حنبل،۵:۱۲،طبرانی نے''معجم'' میں اور مصنف ابن ابی شیبہ نے'' مصنف'' بھی اسی مفہوم کی حدیث نقل کی ہے،''جارُ الدار أحقُّ بشفعة الدار'' اور یہی حدیث علامہ زیلعی نے''نصب الرایۃ'' ۴:۱۷۲،بھی نقل کی ہے۔

۳- عن شريد بن سُويد الثقفي أنّ رجلاً قال: يا رسول الله ﷺ أرضي ليس لأحدٍ فيها شَرِكةٌ و لاقِسْمةٌ إلاّ الجوار، فقال رسول الله ﷺ :الجارأحق بسقبه، و رواه احمد :"جار الدار احقُّ بالدار''۔حضرت شرید بن سوید فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ: میری زمین ہے جس پر نہ کسی کی کوئی شراکت داری ہے اور نہ کسی کا کوئی حصہ ہے مگر ہمسائیگی کا حق ہے، آپ نے فرمایا: ہمسایہ اپنے پڑوسی کا زیادہ حقدار ہے۔

سنن نسائی،۷:۳۲۰،سنن ابن ماجہ،۲:۸۳۴،مسند احمد بن حنبل،۴:۳۸۸،ان تمام محدثین نے اس حدیث کو صحیح سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے۔تفصیل کے لیے دیکھیے إعلام الموقعین ۲:۱۲۵۔علامہ ابن قیم نے ترمذی کا حوالہ بھی دیا ہے،لیکن مجھے سنن ترمذی میں یہ روایت نہیں ملی اور نہ ہی حافظ مزی نے'' تحفۃالأشراف''۴:۱۵۲میں اور نابلسی نے'' ذخائر المواريث،۱:۲۶۷ میں امام ترمذی کا حوالہ نہیں دیا۔علامہ ابن قیم کا اس حدیث کو امام ترمذی کی طرف منسوب کرنا سبقتِ قلم کی وجہ سے ہوئی ہے۔

۴- عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ :الجارُ أحقُّ بِشُفعةِ جارِهِ يُنْتظَرُبِهَا وإنْ كان غائباً، اذا كان طريقُهُما واحداً۔

حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہمسایہ اپنے پڑوسی کی جائیداد میں شفعہ کا زیادہ حقدار ہے اگر وہ موجود نہ تو اس کے شفعہ کی وجہ سے اس کا انتظار کیا جائے (اور ہمسایہ شفعہ کا اس صورت میں حقدار ہے) جبکہ دونوں کا راستہ ایک ہو۔سنن ابی داؤد،۳:۲۸۶، جامع الترمذی،۶:۱۳۰،سنن نسائی،۷:۳۲۱،سنن ابن ماجہ،۲:۸۳۳،نصب الرایۃ،۴:۱۷۳،۱۷۴۔مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

ابن قیم الجوزیہ،إعلام الموقعین،۲:۱۱۹-۱۳۲،میں پڑوسی اور شریک کے حق شفعہ کے بارے میں

قیاس کی مخالفت کی مثال:

قیاس کی مخالفت کی مثال نصرانی کی گواہی کو قبول کرنا ہے۔ مثلاً اگر حاکم نصرانی کی گواہی کو بنیاد بنا کر کوئی فیصلہ دے دے تو اِس صورت میں اُس کا فیصلہ کالعدم قرار دیا جائے گا، کیونکہ فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جا سکتی اور کافر سب سے بڑا فاسق ہوتا ہے اور شریعت کے مناصب سے کوسوں دور ہوتا ہے، لہذا اس وجہ سے حاکم کا فیصلہ کالعدم قرار دیا جائے گا۔ آپ ہر مثال کو اُس کی مناسبت سے منطبق کر لیں۔

مفصل تحقیقی بحث کی ہے۔ شفعہ کے بارے میں احناف کے مسلک کی مکمل تحقیق اور تفصیل کے لیے دیکھئے:
حافظ مرتضی زبیدیؒ، ''عقود الجواهر المنيفة في أدلة أبي حنيفة''، باب في بيان الخبر الدال على شُفعةِ الجار، ۲: ۶۶-۷۱، علامہ انور شاہ کشمیری، ''فیض الباری علی صحیح البخاری'' ۳: ۲۷۰-۲۷۲۔
طبرانی نے نقل کیا ہے کہ درج ذیل فقہاء کرام کا مسلک یہ ہے کہ شریک کی طرح پڑوسی کو شفعہ کا حق حاصل ہے۔ سلف وصالحین میں سے امام شعبی، قاضی شریح، علامہ محمد بن سیرین، امام حکم، امام حماد، امام حسن بصری، امام طاؤس، امام ثوری، امام ابوحنیفہ اور تمام حنفی فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین پڑوسی کے لیے شفعہ کے جواز کے قائل ہیں۔
حافظ علاء الدین ماردینی نے ''الجوهر النقي على سنن البيهقي'' ۶: ۱۰۷-۱۰۸، میں نقل کیا ہے، کہ حضرت عمر فاروق ﷺ نے قاضی شریح کو لکھا تھا: کہ پڑوسی کو شفعہ کا حق حاصل ہے، لہٰذا آپ اس کے مطابق فیصلہ کریں۔
ان تمام احادیث سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ شریک کی طرح پڑوسی کو شفعہ کا حق حاصل ہے۔ علامہ قرافی کا یہ کہنا کہ ''اس صحیح حدیث کے معارض کوئی بھی صحیح حدیث موجود نہیں ہے لہٰذا حاکم کا فیصلہ حدیث کے معارض ہونے کی وجہ سے کالعدم قرار دیا جائے گا'' درست نہیں ہے۔ اس صورت میں حاکم کا پڑوسی کو حق شفعہ دینے کا فیصلہ نصوص صحیحہ کے عین مطابق ہے لہٰذا اُس کو کالعدم نہیں قرار دیا جا سکتا۔
یہی بات امام مالکؒ کے شاگرد ابن عبد الحکم نے کہی ہے جیسا کہ علامہ قرافی نے ''الفروق'' ۴: ۴۱، فرق ۲۲۳ میں ذکر کیا ہے۔ علامہ قرافی لکھتے ہیں کہ ابن حکم اس سے اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: پڑوسی کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کسی ایسی کمزور دلیل کی وجہ سے کالعدم قرار نہیں دیا جائے گا جس سے حاکم کے نزدیک شفعہ کو کالعدم قرار دینا واجب ہو جاتا ہے۔
میرے خیال میں یہ مثال اس بات کے لیے زیادہ مناسب ہے کہ اگر حاکم عدالت اشیاء منقولہ کے وقف کے باطل ہونے کا فیصلہ صادر کر دیتا ہے تو اُس کے فیصلہ کو کالعدم قرار دیا جائے کیونکہ قاضی کا یہ فیصلہ اُس صحیح نص کے خلاف ہوگا جو اشیاء منقولہ کے وقف کے بارے میں صحیح سند سے ثابت ہے۔

سوال: ۳۰

حکم، ثبوت اور نفاذ میں فرق

حکم، ثبوت اور نفاذ کے درمیان کیا فرق ہے؟

کیا صرف ثبوت پر حکم کا اطلاق ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ ثبوت پر حکم کا اطلاق ہوسکتا ہے تو کیا وہ عین حکم ہوگا یا حکم کا لازمی نتیجہ ہوگا (یعنی ظاہری طور پر اس کو مستلزم ہوگا)؟

دونوں صورتوں میں کوئی بھی حالت ہو تو پھر یہ امر دریافت طلب ہے کہ ثبوت کی تمام شکلوں میں ایسا ہوگا یا نہیں؟ (۱)۔

جواب:

حکم کی حقیقت کے بارے میں تفصیلی بحث سوال نمبر ایک کے ذیل میں ہو چکی ہے، کہ حکم سے مراد دنیاوی امور سے متعلق کسی ایسے مقدمہ میں کسی فریق کو حق ملکیت یا حق استفادہ دینا یا متنازع چیز کو مطلقاً مباح قرار دینا ہے۔

جہاں تک کسی دعویٰ کے نفس ثبوت کا تعلق ہے تو جن اسباب کی بنیاد پر حاکم نے فیصلہ کرنا ہوتا ہے اُن اسباب کو دلائل (گواہوں، اقرار یا حلف) کے ذریعہ ثابت کرنے کو ثبوت کہا جاتا ہے۔ مثلاً جب گواہوں وغیرہ کے ذریعہ یہ بات ثابت ہوجائے کہ مالک نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کر دیا ہے، یا کسی عورت کا نکاح ولی کی عدم موجودگی یا مہر فاسد کی بنیاد پر ہونا ثابت کر دیا جائے، یا شفعہ کے مقدمہ میں یہ دعویٰ ثابت کر دیا جائے کہ شریک نے اپنا حصہ کسی اجنبی شخص کو فروخت کر دیا، یا کسی عورت کو میت کی بیوی ثابت کر دیا جائے تاکہ اُس کی وراثت میں حصہ دار بن سکے، اور اسی طرح حکم کے اسباب کی دوسری صورتیں۔

اس کے طرح کے تمام دعوے اُن اسباب کے ثبوت کے ذریعہ ثابت ہوتے ہیں جن کی بنیاد پر حُکام کو فیصلہ کرنا ہوتا ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں اسباب کے ثبوت پر گواہ قائم ہو چکے ہیں اور اب صرف حاکم کے یقین اور شک کا مسئلہ باقی ہے، یعنی حاکم کو ان دعووں کے ثبوت میں پیش کیے گئے

---

(۱) یہ سوال اور اس کا جواب ''تبصرۃ الحکام'' ۱: ۹۰ - ۹۱، ۹۷ - ۹۸، اور ''معین الحکام''، ص: ۴۹ - ۵۰، ۵۸ - ۵۹ میں بھی موجود ہے۔

گواہوں وغیرہ یا اس مقدمہ کے ثبوت پر اعتماد ہو گیا ہے یا نہیں؟۔

اس کے علاوہ اس امر کی بھی تحقیق کرنی بھی باقی ہوتی ہے کہ کیا گواہوں وغیرہ میں کوئی طعن کا سبب یا کوئی معارض تو موجود نہیں؟ اس طرح کی تمام تحقیقات کے بعد اس ثبوت پر یقیناً حکم کا اطلاق ہوگا اس میں اختلاف کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ اور مناسب معلوم نہیں ہوتا کہ اس طرح کی ثبوت کے بارے میں اختلاف کرتے ہوئے کہا جائے کہ اس پر حکم کا اطلاق نہیں ہوتا۔

جب حکم کے سبب پر حجت قائم ہو جائے اور اس کے ساتھ مقدمہ کی تکمیل بھی ہو جائے اور حاکم کا کو مقدمہ کے ثبوت کے بارے میں یقین حاصل ہو جائے، یعنی ہر طرح کا شک وشبہ ختم ہو جائے اور تمام مطلوبہ شرائط پائی جائیں تو اس میں کوئی شک نہیں یہ ثبوت ہوگا اور حاکم کے لیے ضروری ہے کہ بلا تاخیر اپنا فیصلہ صادر کرے، کیونکہ فریقین میں سے ایک ظالم ہے اور ظلم کا فوراً اور بلا تاخیر ازالہ کرنا ضروری ہوتا ہے۔

حاکم کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اس طرح کی صورتحال کے بعد فیصلہ کرے، کیونکہ حاکم نے وہی کچھ کیا ہے جو اس کی ذمہ داری تھی، تو اس حوالے سے حکم، ثبوت کے لوازمات میں سے ہوتا ہے اور ظاہر حال کا اعتبار کرتے ہوئے یہ اعتقاد رکھا جائے کہ ثبوت بھی حکم ہی ہوتا ہے اور مالکی فقہاء کے قول کہ "مشہور یہی ہے کہ ثبوت پر حکم کا اطلاق ہوتا ہے" کا بھی یہی مطلب ہے (۱)۔

جن حضرات کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ثبوت اور حکم کی حقیقت میں فرق پایا جاتا ہے اُن کا یہ قول شاذ

---

(۱) علامہ ابن فرحون "تبصرۃ الحکام" ۱:۹۱، میں لکھتے ہیں:

اُن کی مراد اس خاص صورت کے اندر مذکورہ ثبوت ہے اور ثبوت کی تمام صورتوں میں یہ بات نہیں ہیں، اور ان کی طرف منسوب بات اس قول کے خلاف ہے جو شیخ تقی الدین سبکی شافعی نے امام مالکؒ کے مسلک کے حوالے سے نقل کی ہے۔ کہ شوافع اور مالکیہ دونوں کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ ثبوت پر حکم کا اطلاق نہیں ہوسکتا، اور شوافع میں سے شیخ سراج الدین بلقینیؒ نے بھی یہی بات کہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہی ہے جس کا ذکر علامہ ابن فرحون نے "تبصرۃ الحکام" ۱:۸۰-۹۰ کیا ہے۔ اور ابن عبدالسلامؒ فرماتے ہیں: کہ قاضی وحاکم کا یہ قول "کہ میرے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے" ثابت ہونے والی بات کا تقاضا کے مطابق اُس کی طرف سے حکم نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں زیادہ عموم پایا جاتا ہے۔ وہ مزید فرماتے ہیں: کہ ہمیں یہ بات بیان کرنے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ بعض دیہاتیوں کو اس بارے میں غلط فہمی ہوگئی ہے۔ اور علامہ مازریؒ نے اس کی تردید میں ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں مالکی مسلک کی نصوص کو جمع کیا ہے۔

ہے، کیونکہ جب کسی چیز کی حقیقت میں اختلاف ہو تو اختلافی چیزوں میں سے اگر ایک پائی جائے تو دوسری کے پائے جانے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، اِلا یہ کہ اُن دونوں کے بارے میں ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھا ہونے کا یقین قطعی حاصل ہو جائے۔

یہاں لازم ہونے کا اعتبار نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے حاکم کے دل میں اِس بارے میں ابھی تک کوئی شک ہو جس کے بارے میں ہمیں معلوم نہ ہو سکا ہو۔ اور کسی چیز کا علم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس چیز کا وجود ہی نہیں ہے۔ چنانچہ جب تک حاکم کے حکم کے بارے میں صراحۃً یقین نہ ہو جائے اُس وقت تک یہ حکم موقوف رہے گا۔

یہ معاملہ اُن متنازعہ صورتوں کا ہے جن کے بارے میں حاکم نے کوئی نیا فرمان جاری کیا ہو۔ اور متفق علیہ صورتوں میں حاکم کو کسی طرح کا کوئی حکم جاری کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اُن کا حکم شریعت میں بالاتفاق ثابت ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی کی چیز کو ضائع کر دے تو اُس کے ذمہ اُس چیز کی قیمت ثابت ہو جائے گی، قصاص کے لیے قتل کا ثبوت، قرض کی ادائیگی مقروض کے ذمہ دَین (یعنی قرض) کا ثبوت ضروری ہے، عقد مضاربت میں سرمایہ کی فراہی کا ثبوت، ہاتھ کاٹنے کے لیے چوری کا ثبوت۔ ان تمام صورتوں میں جب مکمل ثبوت پایا جائے گا تو حاکم کی طرف سے کوئی فرمان جاری کرنا ضروری نہیں، کیونکہ ان تمام صورتوں کا حکم شریعت میں بالاتفاق ثابت شدہ ہے۔

اِس طرح کی تمام صورتوں میں حاکم کی ذمہ داری صرف یہ ہوتی ہے کہ ان احکامات کو نافذ کرے۔ اِس طرح کے مسائل کے بارے میں احکام کے نفاذ کے علاوہ حاکم اور مفتی دونوں کی حیثیت برابر ہوتی ہے۔ کیونکہ یہاں ایسا کوئی بھی حکم نہیں جن کے اجراء کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے کسی حاکم کو اپنا نائب بنایا ہو، بلکہ یہ تمام احکام اسباب کے تابع ہوتے ہیں چاہے وہاں کوئی حاکم ہو یا نہ ہو۔

جہاں تک احکام کے نفاذ کا تعلق ہے تو ظاہر ہے احکام کا نفاذ تو حاکم کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔ البتہ قرض اور اِس کی مشابہ بعض صورتیں ایسی ہیں جو حاکم کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ مثلاً اگر نقصان کرنے والے نے صاحبِ حق کو ضائع شدہ چیز کی قیمت ادا کر کے نقصان کی تلافی کر دی ہو، اسی طرح قرضدار نے قرضخواہ کو قرض کی رقم واپس کر دی ہو یا بائع نے مبیع مشتری کے حوالے کر دی تو اِس طرح کی تمام صورتوں میں حاکم کی طرف سے فیصلہ کے نفاذ کی کوئی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

حاکم کی جانب سے حکم کے نفاذ کی ضرورت اُن صورتوں میں پیش آتی ہے جن پر سب کا اجماع ہو جہاں غور وفکر، اجتہاد یا اسباب وشرائط کو تحریر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مثلاً عقدِ نکاح کو فسخ کرنا۔ یا کوئی ایسی صورت پیش آجائے کہ اُس کے فیصلہ کا نفاذ اگر عوام کے ہاتھوں میں دے دیا جائے تو اُس سے جھگڑا اور فتنہ وفساد برپا ہونے کا اندیشہ ہو جیسے قصاص، حدود اور تعزیرات کا نفاذ۔

اگرچہ تعزیرات کا تعلق پہلی صورت سے ہے جہاں غور وفکر کی ضرورت پیش آتی ہے کیونکہ تعزیر کی مقدار کا جرم کے مساوی ہونا ضروری ہے (یعنی سزا اور جرم کی درمیان مناسبت ومساوات کا پایا جانا ضروری ہے)، اور مجرم اور متاثرہ فریق کے حالات کو بھی دیکھنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

ایسے متفق علیہ احکام جہاں اس طرح کے لوازمات اور احتیاط کی ضرورت نہ ہو تو اُن کے نفاذ کی لیے اگرچہ حاکم کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن اُن کے نفاذ کا اختیار پھر بھی حاکم ہی کو حاصل ہوتا ہے۔ بہر حال اِس طرح کے تمام متفق علیہ مسائل میں حاکم کی ذمہ داری صرف یہ ہے کہ وہ ثبوت کے بعد احکام کا نفاذ کرائے لیکن حاکم کی جانب سے اِن مسائل کے بارے میں کسی نئے حکم کے اجراء کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اِس طرح کے مسائل سے متعلق احکامات شریعت میں پہلے سے ثابت شدہ ہیں۔

جہاں تک نفاذ کا تعلق ہے تو ظاہر ہے نفاذ کی حقیقت بہر حال ثبوت اور حکم کی حقیقت سے مختلف ہے۔ کسی کو نظر بند کرنے، جیل میں ڈالنے، اور جس کے ذمہ کسی کا کوئی مالی حق واجب ہو اُس سے بزورِ طاقت اُس مالی حق کو وصول کر کے مستحق کو دینے کا نام تنفیذ ہے۔ اِس سے یہ ثابت ہوا کہ ترتیب کے لحاظ سے پہلا درجہ ثبوت کا ہے اور حکم کا دوسرا جبکہ نفاذ کا تیسرا درجہ ہے (۱)۔

اِس وضاحت سے ثبوت، حکم اور نفاذ کے درمیان فرق واضح ہو گیا ہے، کہ ثبوت بالکل حکم سے مختلف چیز ہے کہ ثبوت کے باوجود کبھی حکم وفیصلہ دینا ضروری ہوتا ہے اور کبھی نہیں ضروری نہیں ہوتا۔

(۱) علامہ قرافیؒ ''الذخیرہ'' میں فرماتے ہیں کہ ہر حاکم کے لیے ضروری نہیں کہ اُس کے پاس اپنے جاری کردہ حکم کے نفاذ کی طاقت بھی ہو اور خصوصاً اُس وقت جب کوئی کمزور حاکم ہے جو سرکش اور فتنہ پرور لوگوں پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ حاکم کسی مقدمہ اور دعویٰ کے بارے میں صرف حکم اور فیصلہ ہی کر سکتا ہے اور اُس کے نفاذ کی قدرت اُس کے پاس نہیں ہوتی اور یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ احکامات کو نافذ کرنے کی طاقت یہ ایک زائد چیز ہے یہ ضروری نہیں کہ جو بھی حاکم ہوگا اُس کے پاس نفاذ کی قوت بھی ہوگی، مزید دیکھئے: ابن فرحون، ''تبصرۃ الحکام'' ۱:۱۲، ۱۳۔

اور کبھی ایسی صورت پیش آتی ہے کہ اِس میں فیصلہ دینا ضروری ہوتا اور کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے ۔ جیسا کہ متفق علیہ مسائل کی صورتوں کے ضمن میں اِس کا ذکر کیا جا چکا ہے ۔ اور یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ نفسِ ثبوت تمام صورتوں میں حکم ہی ہوتا ہے ۔ بلکہ اِس عبارت کی تخصیص اور علماء کے کلام کی تاویل، نیز اِس کلام کو صحیح معنیٰ پر محمول کرنا ضروری ہوتا ہے (۱) ۔

---

(۱) علامہ قرافی رحمہ اللہ تعالیٰ ''الفروق'' ۴:۴ ۵، فرق نمبر: ۲۲۵، میں فرماتے ہیں کہ اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا حکم اور ثبوت دونوں کا ایک ہی مطلب ہے یا حکم اور ثبوت دو الگ الگ چیزیں ہیں؟ اور تعجب کی بات تو یہ ہے عبادات کے علاوہ بہت سے ایسے مقامات ہیں جہاں نفس ثبوت تو پایا جاتا ہے لیکن وہاں علماء کا اتفاق ہے کہ حاکم کی جانب سے کسی فیصلہ وحکم کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ۔

کیونکہ نفس ثبوت تو بسا اوقات حاکم کے ہاں بھی پایا جاتا ہے لیکن وہاں حکم وغیرہ جاری کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی مثلاً رمضان یا شوال وغیرہ کے چاند کا ثبوت، پانی کے پاک اور ناپاک ہونے کا ثبوت، زوجین کے درمیان رضاعت کی وجہ سے حرمت کا ثبوت، عقد نکاح کے بعد زوجین کا ایک دوسرے سے ازدواجی تعلقات کے حلت وجواز کا ثبوت، اسی طرح عقد کی تکمیل کے بعد خریدی گئی چیز سے نفع اُٹھانے کے جواز کا ثبوت، اس طرح کے مسائل میں نفس ثبوت تو پایا جارہا ہے لیکن یہاں حاکم کی جانب سے کسی قسم کا کوئی حکم نہیں پایا جارہا۔ اس سے یہ بات ثابت ہورہی ہے کہ ثبوت، حکم کے بغیر بھی پایا جاتا ہے اس حوالے سے حکم کی بہ نسبت ثبوت عام ہوگا اور عام کا حکم خاص کے حکم سے مختلف ہوتا ہے ۔

اس ساری بحث کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ دعویٰ ثابت کرنے والے ایسے عوامل مثلاً بینہ وغیرہ جو طعن اور اعتراضات سے مبرّا ہوں، اُن کے پائے جانے کا نام ثبوت ہے ۔ اور جہاں بھی کوئی دعویٰ اس طرح ثابت کیا جائے تو عرف عام میں یہ کہا جاتا ہے کہ قاضی کے ہاں یہ بات ثابت ہو چکی ہے ۔

بعض دفعہ ثبوت کے بغیر بھی حکم پایا جاتا ہے، مثلاً فوج کے کمانڈر انچیف کا وہ اجتہادی فیصلہ جو اُس نے دشمن کو گرفتار کرنے کے بعد اُس کی جان کی حفاظت کے پیش نظر کیا ہے (یعنی اُس کو جان کی امان دی) ۔ اور اسی طرح وقف شدہ اشیاء کو مستحقین کے درمیان تقسیم کرتے وقت اس بات کا فیصلہ کرنا کہ مستحقین میں سے کون لوگ سب سے زیادہ مستحق ہیں تاکہ اُن کو دوسرے لوگوں پر ترجیح دی جائے ۔

جب دشمن جنگی قیدیوں کی صورت میں حاکم وامام کی گرفت میں آجائیں تو حاکم کو پانچ امور (۱) میں اختیار دیا گیا ہے ۔ اسی طرح مسلمان اور کفار کے درمیان عقد صلح کا فیصلہ، شوہر کے ذمہ اُس کی بیوی بچوں کے نان ونفقہ کی

مقدار مقرر کرنے کے بارے میں فیصلہ کرنا۔ یہ تمام مثالیں ایسی ہیں جہاں حکم تو پایا جا رہا ہے لیکن دعویٰ کو ثابت کرنے کا معروف طریقہ نہیں پایا جا رہا جس کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی ہو تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ثبوت اور حکم میں سے ہر ایک دوسرے کی نسبت سے عام بھی ہے اور خاص بھی۔ یعنی دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ کسی چیز کا گواہوں وغیرہ کی بنیاد ثبوت، حاکم کے اس کلام سے بالکل مختلف اور مغایر ہوتا ہے، جو حقیقت میں حکم و فیصلہ ہی ہوتا ہے جس کی تفصیل حکم کی تعریف کے ذیل میں ہو چکا ہے۔ اس ساری بحث سے یہ بات پوری طرح واضح ہوگئی کہ ثبوت اور حکم دونوں کے درمیان مغایرت اور اختلاف پایا جاتا ہے اور قطعی طور پر ایک دوسرے کا غیر ہیں، یعنی دونوں ایک چیز کے نام نہیں ہیں بلکہ الگ الگ دو چیزوں کے نام ہیں، نیز یہ کہ ثبوت حجت کے قیام کا نام ہے اور حکم اپنی اصل کے اعتبار سے ایک کلام کے انشاء کا نام ہے، جو کسی چیز کو لازم کرنے یا مطلق چھوڑ دینے پر مشتمل ہوتا ہے۔ ''تبصرۃ الحکام'' ۱:۹۱-۹۲، ۹۸-۹۹۔

(۱) پانچ چیزوں سے مراد جنگی قیدیوں کو قتل کرنا، غلام بنانا، فدیہ لے کر چھوڑ دینا، فدیہ لیے بغیر احسان کرتے ہوئے آزاد کرنا یا اُن کو آزاد کر کے اُن پر جزیہ مقرر کرنا، (از مترجم)۔

تفصیل کے لیے دیکھئے:

۱- قرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد الانصاری، الجامع لاحکام القرآن، ۱۶: ۱۵۰-۱۵۱۔

۲- ابن عربی، ابوبکر محمد بن عبداللہ، احکام القرآن لابن عربی، ۴: ۱۷۰۰-۱۷۰۴۔

۳- زحیلی، الدکتور وھبۃ، الفقہ الاسلامی وأدلّتُہ، ۶: ۴۲۹-۶۷۵۔

سوال : ۳۱

حاکم کے اقرار اور اُس کے فیصلے میں فرق

کیا کسی واقعہ کے بارے میں حاکم کا اقرار (۱) حقیقۃً حکم و فیصلہ کے درجہ میں ہوگا یا نہیں؟ مثلاً کوئی معاملہ حاکم کے سامنے پیش ہو اور حاکم اُس پر کوئی تبصرہ کیے بغیر اس کو چھوڑ دے، تو کیا حاکم کا یہ عمل ایسا ہے جیسا کہ صاحب شریعت کسی شخص کو کوئی کام کرتا دیکھیں اور بغیر کسی نکیر اور تبصرہ کے اُس کو چھوڑ دیں، تو صاحب شریعت کے اِس طرزِ عمل سے اُس کام کو کرنے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ یا اختلافی

اقرار اور تقریر کا لغوی و اصطلاحی مفہوم:

(۱) اقرار اور تقریر کے لُغوی و اصطلاحی معنیٰ: بیان، ذکر، گفتگو، بات چیت، بحث و مباحثہ، حُجت، وعظ، تذکرہ، اقرار کرنا، ٹھہرانا اور تجویز کرنا وغیرہ آتے ہیں۔ لیکن یہاں عُرفی معنیٰ مراد نہیں ہیں بلکہ مخصوص اصطلاحی معنیٰ مراد ہیں:

حاکم کے اقرار کا مطلب:

حاکم کے اقرار کا مطلب یہ ہے کہ اُس کے سامنے کوئی معاملہ پیش ہو اور حاکم اُس پر کسی قسم کا تبصرہ کیے بغیر اس معاملہ کو چھوڑ دے، جس سے یہ معلوم نہ ہو سکے کہ اس مسئلہ کے بارے میں حاکم کی کیا رائے ہے۔ یعنی معاملہ حاکم کی رضا اور عدم رضا کے درمیان دائر ہو۔ یا حاکم کسی کام کو اپنے سامنے ہوتا دیکھے اور زبان سے کوئی لفظ بولے بغیر صرف خاموش رہتے ہوئے اُس معاملہ کی توثیق کر دے۔

تقریر رسول ﷺ:

تقریر رسول سے مراد حدیث کی تین اقسام (قولی، فعلی، اور تقریری) میں سے ایک قسم ہے۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں کوئی کام ہوا اور آپ نے منع نہ فرمایا ہو۔

سنت/حدیث قولی: نبی کریم ﷺ کی موجودگی میں جو کام کیا گیا ہو اور آپ نے خاموشی اختیار کی ہو یا اس پر اظہار پسندگی فرمایا ہو اس کو سنت تقریری کہتے ہیں۔

کسی کام کو وقوع پذیر ہوتے دیکھ کر خاموش رہنے کی مثال:

نبی کریم ﷺ نے غزوۂ خندق کے بعد صحابہ کا کو حکم دیا تھا کہ عصر کی نماز بنو قُریظ کے محلّہ میں جا کر ادا کریں، بعض صحابہ کرامؓ نے اس حکم کو حقیقت پر محمول کیا، جب بنو قریظہ کے علاقہ میں پہنچے تو مغرب کا وقت ہو چکا تھا، انہوں نے عصر کی نماز مغرب کے بعد ادا کی، بعض صحابہ کرام نے یہ سمجھا کہ نبی کریم ﷺ کا مقصد یہ تھا کہ صحابہؓ جلد از جلد وہاں

مسائل میں حاکم کا اقرار صاحبِ شریعت کے اقرار سے کم درجہ کا ہوتا ہے، اور حاکم کا کام یہ ہوتا ہے کہ اختلافی مسائل کو جوں کا توں رہنے دے اور اُن سے کوئی تعرض نہ کرے۔

اِس کے برعکس تقریرِ رسول اللہ ﷺ تو کسی فعل کی اباحت کی دلیل ہوتی ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کسی منکر کام پر خاموشی اختیار نہیں فرماتے تھے۔ (یعنی کسی منکر کام کو دیکھ کر اُس پر اِس انداز میں خاموشی نہیں فرماتے تھے کہ جس کو دیکھنے والا کوئی شخص اُس منکر کام کے کرنے کو جائز سمجھ لیتا)۔

جواب

کسی معاملہ کے بارے میں اقرار، بظاہر رضا ہی کی علامت ہوتا ہے۔ لیکن قول اور فعل کی بہ نسبت یہ کمزور دلیل ہوتی ہے، کیونکہ کسی معاملہ میں خاموش رہنا یا تبصرہ نہ کرنا بسا اوقات انکار کے باوجود بھی ہوتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے لوگوں تک پیغام پہنچایا کہ کفر سے باز آجائیں اور ایمان قبول کرلیں جس کسی نے ایمان لانا تھا وہ ایمان لے آیا اور جس نے کفر کرنا تھا اُس نے کفر کیا۔ اور رسول اللہ ﷺ اہل مکہ وغیرہ کو بار بار نکیر نہیں فرماتے تھے۔ اور نہ آپ ہر ماہ کافر بادشاہوں کو اسلام کی دعوت کے خطوط لکھا کرتے تھے۔

رسول اللہ ﷺ کا تبلیغ کے بعد اِس منکر پر نکیر نہ کرنا اُن منکرات کے مباح ہونے کی دلیل نہیں

پہنچنے کی کوشش کریں، انہوں نے صحیح وقت پر راستہ میں عصر کی نماز ادا کرلی، نبی کریم ﷺ کو جب واقعہ معلوم ہوا تو آپؐ نے دونوں میں سے کسی سے بھی اظہارِ ناراضگی نہیں فرمایا۔

رسول اللہ ﷺ کے اظہارِ پسندگی فرمانے کی مثال:

آپ ﷺ کی خدمت میں بھنی ہوئی گوہ پیش کی گئی، حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ بھی آپ ﷺ کی مجلس میں موجود تھے، اُنہوں نے وہ گوہ کھالی، مگر آپ ﷺ نے تناول نہ فرمائی، صحابہ کرام نے دریافت کیا ''کیا گوہ کھانا حرام ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''حرام تو نہیں مگر یہ ہمارے ملک میں نہیں ہوتی اس لیے میں اُسے پسند نہیں کرتا۔

تفصیل کے لیے دیکھیے:

۱۔ ڈاکٹر صبحی صالح، علوم الحدیث، ص: ۱۲۵، اسلامی اکادمی، لاہور۔

۲۔ ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی، حدیث رسول ﷺ کا تشریعی مقام، ص: ۸۰-۸۱، ملک سنز پبلشرز، فیصل آباد۔ (از مترجم)

بن سکتی، اور جہاں تک قول یا فعل سے ان منکرات کی اباحت کے بارے میں اجازت دینے کا تعلق ہے تو اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ کسی منکر پر فوراً نکیر نہ کرنے کا داعیہ بعد میں بھی پیدا ہو سکتا ہے لیکن قول اور فعل کی صورت میں داعیہ اُسی وقت موجود ہوتا ہے۔ چونکہ نفس تقریر ہی قول اور فعل کی دلالت کے مقابلے میں کمزور دلیل ہے تو حاکم کی تقریر میں بھی دلالت کی یہ کمزوری پائی جائے گی، اور اس کے ساتھ ساتھ اس دلیل کی کمزوری میں مزید احتمالات کی وجہ سے اضافہ ہو جائے گا اور وہ اس طرح: کہ حاکم کبھی کسی واقعے کو کسی اختلاف کی وجہ سے چھوڑ دیتا ہے اور اُس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کرتا کیونکہ دونوں اقوال میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ تک پہنچنے کے دو طریقوں میں سے ایک راستہ ہوتا ہے۔ لہٰذا اس طرح معاملات میں حاکم کے سکوت پر تعجب کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اس کے برعکس رسول اللہ ﷺ کا کسی واقعہ کو دیکھ کر خاموش رہنا صرف اس حال میں ہو سکتا ہے جبکہ حقیقت میں وہ فعل مباح ہو یا اس واقعہ کے بارے میں پہلے ہی آپ اس طرح ممانعت فرما چکے ہوں کہ اللہ کا حکم بتانے کے لیے وہ کافی ہو۔

حاکم کے اقرار کے بارے میں مزید ضعف اور کمزوری اس لیے ثابت ہوئی ہے کہ حاکم کا اقرار کسی معاملے کے بارے میں حکم کی دلیل بنتا ہے۔ حاکم کا اقرار چونکہ کمزور دلیل ہے اسی ہمارے اُئمہ کا اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے، کہ جب کبھی حاکم کے پاس کوئی مقدمہ پیش کیا جائے اور حاکم اُس پر کوئی تبصرہ کیے بغیر اُس کو جوں کا توں چھوڑ دے۔ حاکم کے اس طرزِ عمل کے بارے میں علماء کے دو اقوال ملتے ہیں:

''الجواہر'' میں ہے کہ جب حاکم کے پاس ایسی عورت کا مقدمہ پیش ہو جس نے اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر خود ہی کر لیا تھا اور حاکم نے اُس نکاح کو جوں کا توں رکھتے ہوئے عقد نکاح کے جواز کا فیصلہ دے اور اس کے بعد اگر وہ حاکم معزول ہو جائے تو اس سلسلے میں چند اقوال ہیں۔

۱۔ عبد الملک بن حبیب کا قول ہے کہ حاکم کا یہ طرزِ عمل حکم اور فیصلہ کے زمرے میں نہیں آئے گا لہٰذا دوسرا کوئی بھی شخص اس عقد کو فسخ کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔

ابن قاسم (۱) کا قول ہے کہ حاکم کا یہ طرز عمل فیصلہ اور حکم کا درجہ میں ہوگا لہٰذا کسی دوسرے کے لیے اِس حکم کو کالعدم قرار دینا جائز نہیں ہوگا، اور ابن مُحرِز (۲) کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۱) ان کا نام عبدالرحمن اور کنیت ابوعبداللہ تھی۔ سلسلۂ نسب یوں ہے ابوعبداللہ عبدالرحمن بن قاسم بن خالد عُتقی مصری ہے، یہ امام مالکؒ کے شاگرد ہیں، حافظ حدیث، بہت بڑے فقیہ، متقی اور تارک الدنیا ہونے کے ساتھ بہت زیادہ سخی اور بہادر بھی تھے حکام کی جانب سے پیش کیے جانے تحائف اور وظائف کو قبول نہیں کرتے تھے۔ اِن سے امام بخاری، امام نسائی اور امام ابوداؤد رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے حدیث روایت کی ہے۔

علم فقہ امام مالک سے حاصل کیا، امام مالکؒ کی خدمت میں بیس سال رہے اور علم فقہ میں عبور حاصل کیا۔ امام مالکؒ کے اقوال وفتاویٰ سب سے زیادہ بہتر انداز میں ضبطِ تحریر میں لانے والے تھے، امام مالکؒ سے جتنے حضرات نے ''الموطا'' کی روایت کی ہے اِن سے زیادہ صحیح اور مکمل روایت کسی نے بھی نہیں کی، اِنہوں نے امام مالکؒ سے ''الموطا'' کی سماعت کے بعد اُس کو حفظ کرلیا تھا۔ امام مالکؒ کی وفات کے اُن کے متبعین نے ان سے بہت زیادہ عملی استفادہ کیا۔

امام مالکؒ ان کے بارے میں فرمایا کرتے تھے: ''ان کی مثال اُس تھیلی کی سی ہے جو ہمہ وقت خوشبو سے بھری رہتی ہے۔ ایک دفعہ امام مالکؒ سے ان کے اور ابن وھب کے بارے میں سوال کیا گیا تو امام مالکؒ نے فرمایا: ''ابنُ وھب عالِمٌ، وابن قاسم فقیه'' ابن وہب تو صرف عالم ہیں جبکہ ابن قاسم فقیہ ہیں۔

''المدونۃ'' جس کا شمار ''الموطا'' کی طرح فقہ کے حوالے سے مالکی مسلک کی اُمہات الکتب میں سے ہوتا ہے، وہ اِنہیں کی مرتب کردہ ہے۔ اور امام مالکؒ کی طرف اِس کتاب کی نسبت مجازاً ہے، کیونکہ اس کتاب میں امام مالکؒ کے اُن اقوال اور فتاویٰ کو جمع کیا گیا ہے جو امام مالک کے شاگرد ابن قاسم نے اُن سے روایت کیے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کتاب کی تالیف امام مالکؒ نے اپنے ہاتھ اور قلم سے کی ہے۔

ابن قاسم کی طرف بھی ''المدونۃ'' کی نسبت مجازاً ہے، اگرچہ ''کشف الظنون'' کے مؤلف نے ۲: ۱۶۴۴ بھی ''المدونۃ'' کی نسبت ابن قاسم کی طرف کی ہے۔ لیکن صحیح اور تحقیقی بات یہ ہے کہ ''المدونۃ'' ابن قاسم کے شاگرد سحنون کی مرتب کردہ کتاب ہے۔ اس بارے میں قاضی ابن خلکان نے بہت ہی تفصیلی گفتگو کی ہے۔

علامہ ابن قاسم کی پیدائش ۱۳۲ھ مصر میں ہوئی اور مصر ہی میں ان کی وفات ۱۹۱ھ میں ہوئی رحمہ اللہ، علم شریعت اور اسلام کی خدمات کے صلہ میں اللہ تعالیٰ اُن کو بہترین جزاء عطاء فرمائے آمین۔

(۲) ان کا نام محمد اور کنیت ابوبکر تھی۔ سلسلۂ نسب یوں ہے ابوبکر محمد بن احمد بن عبدالرحمن زھری بَلَنسی مالکی ہے۔ ابن مُحرِز کے نام سے معروف ہیں۔ یہ بہت بڑے محدث، فقیہ، ادیب، تاریخ داں اور بہت سے کمالات کے مالک تھے۔ اُندلس کے اکابر علماء اور فضلاء سے علم حاصل کرنے کے بعد ''بجایة'' میں تشریف لے گئے اور پھر تا حیات اسی مقام کو اپنا مستقل

اِس کے برعکس اگر اِس طرح کا مقدمہ حاکم کے پاس لے جایا جائے اور حاکم اُس عقد نکاح کو فسخ کیے بغیر یہ کہے کہ میں اس نکاح کو ولی کی اجازت کے بغیر جائز قرار نہیں دیتا، تو اس صورت میں حاکم کا یہ کہنا حکم نہیں ہوگا بلکہ اس کی حیثیت محض فتویٰ کی ہوگی۔ لہٰذا ایسی صورت میں اس حاکم کے علاوہ دوسرے حاکم کو یہ اختیار ہوگا کہ اس واقعہ کے بارے میں جو بھی شرعی حکم ہو اُس کے مطابق فیصلہ کرے۔ اسی طرح جب کبھی کسی مسئلہ کے بارے میں حاکم نے یہ کہا کہ میں ایک گواہ اور ایک قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کو جائز نہیں سمجھتا تو حاکم کا اِس طرح کہنا بالاتفاق فتویٰ ہوگا۔

ابن یونس نے عبدالملک بن حبیب کا یہ قول نقل کیا ہے: کہ جب یہ کہا جائے کہ شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دینا طلاق بائن شمار ہوتی ہے، اور کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ''اختاری نفسکِ'' تم اپنے آپ کو اختیار کرلو اور بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کرلیا، اور پھر اسی عورت نے کسی دوسرے شخص سے نکاح کیے بغیر دوبارہ پہلے شوہر سے نکاح کرلیا اور اَب یہ مقدمہ حاکم کے پاس پیش ہوا اور اُس حاکم نے اس نکاح کو برقرار رکھا، تو بعد میں آنے والا حاکم اِن کو تین طلاقیں شمار کر کے اِس عقدِ نکاح کو فسخ کر سکتا ہے۔

اگر کسی شخص نے طلاق یا عتاق کو اپنی ملکیت کے ساتھ مشروط کیا، یا کسی نے احرام کی حالت میں نکاح کیا اور حاکم نے اِس نکاح کو جائز قرار دیا، یا قتل کے مقدمہ میں گواہ پیش کیے گئے اور یہ مقدمہ ایسے حاکم کے پاس لے جایا گیا جس نے اِس صورت کو قسامت پر محمول کرتے ہوئے کوئی فیصلہ نہیں دیا۔ تو اب دوسرے حاکم کو اِس گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ پہلے حاکم کا طرزِ عمل فیصلہ کے زمرے میں نہیں آتا۔

اختلافی مسائل میں حاکم کی تقریر (خاموش رہنا) کا دو کمزور صورتوں کے حوالے سے علماء

وطن بنالیا۔ عوام اور سلاطین دونوں کی نظر میں بہت ہی مقبول تھے۔

بڑے بڑے نامور مشائخ اور اہل علم نے ان سے حدیث، فقہ، لغت اور عربی ادب کی تعلیم حاصل کی جامع الکمالات اور یکتائے روزگار تھے۔ ان کے شاگردوں نے ان کے بہت سے نوادرات یعنی علم شہ پاروں کو جمع کیا ہے، ان کی ایک کتاب '' تقیید '' کے نام سے ہے اس کے علاوہ متعدد علوم وفنون پر دیے گئے لیکچرز کو بھی کتابی شکل میں مرتب کیا۔ ان کی پیدائش ۵۶۹ھ میں ہوئی اور ۶۵۵ھ میں '' بِجَایَة'' کے مقام پر ان کی وفات ہوئی۔

میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ وہ علماء جنہوں نے حاکم کی تقریر کو مستقل دلیل کی حیثیت سے دیکھا انہوں نے پیش آمدہ مسئلہ کے بارے میں حاکم کی جانب سے تقریر (خاموش رہنے) کو حکم پر محمول کیا، کیونکہ حاکم کی ظاہری حالت بھی اسی امر کا تقاضا کرتی ہے۔ اور جس نے حاکم کی تقریر کو مجرد دلیل کی حیثیت سے دیکھا اس نے حاکم کے خاموش رہنے کا اعتبار نہیں کیا۔ اور ان علماء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ حاکم نے جو کچھ کیا ہے اس پر حکم کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا جب کہ بعد میں اس حکم کو کالعدم قرار دیا جا سکے۔

سوال:۳۲

شرعی سبب اور حاکم کا حکم

ایسا کون سا قاعدہ ہے جس سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ فلاں اُمور میں صرف شرعی سبب کا پایا جانا کافی نہیں ہے بلکہ اُس کے ساتھ حاکم کے فیصلہ کا پایا جانا بھی ضروری ہے؟ اور کون سے ایسے اُمور ہیں جن میں صرف شرعی سبب کا پایا جانا ہی کافی ہے اُس کے ساتھ حاکم کے فیصلہ کا پایا جانا ضروری نہیں؟

جواب:

شرعی اسباب کی بنیاد پر جو احکام دیے جاتے ہیں ان میں کب حاکم کے فیصلہ کی ضرورت ہے اور کب ضرورت نہیں ہے، اس بات کو جاننے کے لیے قاعدہ یہ ہے کہ حاکم کے فیصلہ کی جہاں ضرورت ہے اس میں تین اسباب کا پایا جانا ضروری ہے:

پہلا سبب اور اُس کی مثالیں:

ایسا مسئلہ درپیش ہو کہ اُس کے بارے میں فیصلہ کرنے کے لیے کسی محقق عالم کا اُس فیصلہ کے سبب اور مسبب کی مقدار وغیرہ میں غور وفکر کرنے کے لیے اپنی بھرپور صلاحیتوں کو بروئے کار لانا ضروری ہو، تا کہ فیصلہ انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہو سکے، اس کی کئی مثالیں موجود ہیں:

۱۔ اگر حاکم کے پاس کوئی عورت یہ مقدمہ پیش کرے کہ میرا شوہر تنگدست ہے اور وہ میرے اخراجات پورے کرنے سے قاصر ہے لٰہذا مجھے اس سے طلاق دلائی جائے، تو ظاہر ہے اس مقدمہ میں حقیقت حال معلوم کرنا ضروری ہوتا ہے کہ کیا واقعی شوہر کی کیفیت ایسی ہے کہ اُس پر فوری طور پر نان ونفقہ لازم کیا جائے، پھر اُس کے تنگدست ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے، یا اُس کی ظاہری حالت کو دیکھتے ہوئے یہ اندازہ ہو رہا ہے کہ یہ مستقل طور پر تنگدستی کا شکار ہو چکا ہے تو پھر اُس کی اُس حالت کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔

امام مالکؒ کا قول ہے کہ اگر کسی عورت نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جس کا تعلق اہل صنعت

وحرفت سے ہوا اور انہوں نے ازدواجی تعلقات بھی قائم کر لیے، اور اس کے بعد وہ عورت اس شوہر سے تنگدستی کی بنیاد پر طلاق حاصل کرنا چاہتی ہو تو اُسے اس بنیاد طلاق نہیں دلائی جائے گی کہ اُس کا شوہر تنگدست ہے۔ کیونکہ اہل صنعت وحرفت کے ہاں کساد بازاری مستقل اور دائمی نہیں ہوتی ممکن ہے بہت جلد اُس کا کاروبار بہتر ہو جائے اور اُس کی عُسرت وتنگدستی کی زندگی آسانی وخوشحالی میں تبدیل ہو جائے۔

۲۔ تعزیرات جاری کرنے کے لیے خوب غور وفکر اور تحقیق وجستجو کی ضرورت پیش آتی ہے، جرم کے اسباب اور سزا کی نوعیت ومقدار کو دیکھنا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح مُجرم اور مظلوم (یعنی متأثرہ فریق) کے حالات کا بغور جائزہ لینا بھی ضروری ہوتا ہے۔ اس طرح کے بہت سے اُمور کا تحقیقی جائزہ لینا اِس لیے ضروری ہے تاکہ بغیر کسی ظلم وزیادتی کے مواخذہ کر کے تعزیرات کو نافذ کیا جا سکے۔

۳۔ ایلا کرنے والے کی طلاق (۱)، اِس معاملہ میں بھی کافی تحقیق وجستجو اور حقیقت حال کی تہہ تک رسائی کے لیے بہت زیادہ جد وجہد کی ضرورت پیش آتی ہے۔ کہ آیا شوہر کی قسم ایلاء کے زمرے میں آتی ہے یا نہیں؟

اگر ایلاء کی مدت مکمل ہو گئی تو کیا اُس کی بیوی کو طلاق واقع ہو گی یا نہیں؟

اگر شوہر نے اپنی قسم پوری کر لی تو کیا شوہر کا یہ طرزِ عمل عورت کے لیے مضرت ونقصان کا باعث کا سبب ہو گا یا نہیں؟ کیا اِس قسم کا مقصد عورت کو صرف نقصان اور تکلیف پہنچانا تو نہیں ہے؟

اِیلاء کا مفہوم:

(۱) شریعت میں اِیلاء اس کو کہا جاتا ہے کہ شوہر چار مہینے یا اس سے زیادہ تک اپنی بیوی سے وطی نہ کرنے کی قسم اُٹھاتے ہوئے یہ کہے: ''واللہ لا اقربک اربعة اشهر'' اللہ کی قسم میں چار ماہ تک تیرے قریب نہیں آؤں گا، اگر شوہر نے مذکورہ مدت میں اپنی بیوی سے وطی کر لی تو اِیلاء ساقط ہو جائے گا اور شوہر کے ذمہ اِیلاء کا کفارہ لازم ہو جائے گا۔ اور اگر شوہر نے چار ماہ کے دوران اپنی بیوی سے وطی نہ کی بلکہ چار ماہ کی مدت گذر گئی تو اس کی بیوی ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔

مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

۱۔ نسفی، ابوالبرکات عبداللہ، کنز الدقائق، ص: ۱۳۳۔

۲۔ زیلعی، فخر الدین عثمان بن علی حنفی، تبیین الحقائق، ۲: ۲۶۱-۲۶۶۔

۳۔ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم بن محمد، البحر الرائق، ۴: ۱۰۰-۱۰۸۔ (از مترجم)

اگر واقعہ اسی طرح ہے تو پھر اُس صورت حال کے مطابق فیصلہ کیا جائے تاکہ عورت کو بلا وجہ کوئی نقصان اور تکلیف نہ پہنچے یا شوہر نے کسی مصلحت اور فائدہ کو دیکھتے ہوئے قسم کھائی ہو تو پھر اس صورت میں طلاق کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً شوہر نے عورت کے ساتھ جماع نہ کرنے کی قسم اس لیے اُٹھائی کہ کہیں جماع کرنے سے عورت کا دودھ خراب نہ ہو جائے اور اس سے دودھ پینے والے بچہ کی صحت خراب ہونے کا اندیشہ ہو، یا عورت کی صحت جماع کی متحمل نہ ہو وغیرہ ذلک۔ بہر حال اس طرح کے مقدمات میں بہت سے اُمور کو دیکھنا ضروری ہوتا ہے۔ تاکہ فیصلہ انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہو سکے۔

۴۔ اگر کسی شخص نے یہ قسم اُٹھائی کہ وہ اپنے غلام کی اذیت ناک اور نہایت سخت پٹائی کرے گا، تو اب حاکم کے لیے اِس غلام کو آزاد کرنے کرنے کا فیصلہ کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اس وقت یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ واقعی غلام سے کوئی ایسا قصور اور جرم سرزد ہوا ہے یا نہیں؟ کہ مالک نے اُس غلام کو اتنی سخت سزا دینے کی ضرورت محسوس کی۔

یہاں اس بات کی تحقیق کرنا بھی ضروی ہے کہ کیا مالک واقعی غلام کو ایسی سزا دینے کی طاقت رکھتا ہے جو غلام کے لیے اذیت ناک ہو سکتی ہے یا نہیں؟

کیا مالک اپنے غلام کی پٹائی کرنے کے بعد اتنا قصوروار ہے کہ اگر اُس کے غلام کو آزاد کرنے کا فیصلہ کیا جائے تو یہ فیصلہ انصاف کے مطابق ہوگا؟

کیا مالک کا قسم اُٹھانا کوئی ایسا جرم ہے کہ اُس کے غلام کو آزاد کر دیا جائے یا ایسا جرم نہیں ہے؟۔ اور یہاں یہ بات بھی پیشِ نظر رہے کہ گناہ کے کسی بھی کام پر قسم اُٹھانے والے شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ جلد از جلد اپنی قسم توڑ دے۔

دوسرا سبب اور اُس کی مثالیں:

کسی بھی مسئلہ میں شرعی سبب کی وجہ سے حکم دینے کے لیے حاکم اور اہل حل وعقد کی جانب سے مداخلت اور حکم وفیصلہ جاری کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ اگر ان معاملات میں فیصلہ کرنے کا اختیار عوام ... دے دیا جائے تو ملک میں فتنہ وفساد اور ہر طرف بدامنی اور قتل وغارت گری

پھیل جائے گی اور لوگوں کی جان و مال محفوظ نہیں رہیں گی۔ اور اس کی کئی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں:

۱- حدود کے مقدمات میں دی جانے والی سزاؤں کی بارے میں اُن کی مقدار وغیرہ معلوم کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی لیکن اگر حدود کے مقدمات میں فیصلہ کرنے کا اختیار عوام کے سپرد کر دیا جائے تو عوام تو پھر زانی کو حد زنا میں کوڑے لگانے کے لیے جلدی کریں گے، چوروں اور ڈاکوؤں کے ہاتھ پاؤں کاٹنے میں سرعت سے کام لیں گے۔ جس کے نتیجہ میں خاندانی رنجشیں، خاندانی حمیتیں بڑھ جائیں گی اور نفسانیت جاگ اٹھے گی، اور یہ چیز طبقہ اشرافیہ کے اشتعال کا باعث بھی بنے گی اور ہر طرف فتنہ وفساد کا دور دورہ ہوگا اور لوگوں کے درمیان بغض وکینہ اور عداوت خوب پروان چڑھے گی۔

چنانچہ شریعت مطہرہ نے اس طرح کے تمام خطرات کا سدّ باب کرنے کے لیے ان کو بنیاد ہی سے ختم کر دیا اور اس طرح تمام اُمور میں سزاؤں وغیرہ کا نفاذ حُکام اور ارباب اختیار کے سپرد کر دیا ہے۔ عوام چونکہ حکام اور ارباب اختیار کے کے مطیع اور فرمانبردار ہوتے ہیں اور اُن کے تمام احکامات کو چارو ناچار ماننے پر مجبور ہیں۔ چنانچہ اس طرز عمل کی وجہ سے بہت سے عظیم مفاسد کا سدّ باب ہوگیا ہے۔

۲- مال غنیمت کی تقسیم، اُس کی مقادیر اور مستحقین معلوم ہیں علاوہ ازیں انسانی طبائع اپنی فطرتی کمزوریوں کے لحاظ سے طمع ولالچ کرتی ہیں، اور زیادہ سے زیادہ اموال کو حاصل کرنے کے لیے اُن کے درمیان زبردست مقابلہ شروع ہو جاتا ہے۔ اور ہر شخص کی یہ کوشش اور خواہش ہوتی ہے کہ جو کچھ دوسروں کا حصہ ہے وہ بھی مجھے مل جائے۔ اور یہ طرز عمل بالآخر جھگڑے اور فتنہ وفساد کا سبب بنتا ہے۔ چنانچہ شریعت مطہرہ نے اس طرح کے مفاسد کا خاتمہ کر دیا اور غنیمت کے اموال کی تقسیم کار حکام اور ارباب اختیار کے سپرد کر دی ہے۔

یہ اُمور ایسے ہیں کہ ان میں اگرچہ حاکم کے حکم کی ضرورت کا کوئی دخل نہیں ہوتا لیکن ان مسائل کا تعلق اُن اُمور سے ہے جہاں حُکام کی طرف سے عمل درآمد کی ضرورت پیش آتی ہے۔ میں نے بطور تنبیہ احتیاج کے اسباب اور ان کے درمیان پائی جانے والی مناسبت کا ذکر کیا ہے۔

۳- جزیہ اور خراج ایسی زمین سے وصول کیا جاتا ہے جسے بزور قوت فتح کیا گیا ہو، جزیہ اور خراج سے حاصل شدہ اموال مسلمانوں کی اجتماعی ملکیت ہوتے ہیں۔ اگر عوام کو ان معاملات

میں تبصرہ اور رائے زنی کا اختیار تفویض کر دیا جائے (۱) تو یہاں بھی فساد برپا ہو جائے گا اور عوام کے اموال ضائع ہوں گے، اگر ارباب اقتدار فرد کی مداخلت کے بغیر ان اُمور کی انجام دہی شروع کر دی جائے تو شخصی اقتدار پھیلنے اور تہذیب واجتماع کا شیرازہ بکھر جانے کا اندیشہ قوی ہو جائے گا (۲)۔

تیسرا سبب اور اُس کی مثالیں:

ایسا مسئلہ درپیش ہو جس میں شدید قسم کا اختلاف ہو، اس کے علاوہ حقوق اللہ اور حقوق العباد کے درمیان تعارض واقع ہو رہا ہو جس کی وجہ سے اُس مسئلہ کے حل کے لیے حاکم کے پاس جانا ضروری ہو، کیونکہ حاکم زمین پر اللہ تعالیٰ کا نائب اور اللہ کے نبی ﷺ کا خلیفہ ہوتا ہے۔ جب کہ حاکم نے اُس مسئلہ کے بارے میں کوئی قابل قبول حکم جاری کر دیا ہو تو وہ حکم اِس مسئلہ میں متعین ہو جائے گا اور اُسے تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کی کئی مثالیں ہیں:

۱۔ اگر کوئی شخص اپنا نصف غلام آزاد کر دے تو جب تک حاکم فیصلہ نہیں کرے گا اُس وقت تک غلام کے بقیہ حصے کی آزادی مکمل نہ ہوگی۔ کیونکہ یہاں حقوق اللہ اور حقوق العباد میں تعارض واقع ہو گیا ہے۔ کیونکہ آزاد کرنے میں اللہ تعالیٰ کے حق کا تعارض آ رہا ہے مالک کے حق کے ساتھ ملکیت کے مقابلے میں اور غلام کے حق ساتھ آزادی میں۔ اور فقہاء کرام کے درمیان اس مسئلہ کے

---

(۱) شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے لفظ ''التحدث اور التصرف'' کے مفہوم پر مفصل حاشیہ لکھا ہے عربی دان حضرات عربی متن سے استفادہ کر سکتے ہیں۔

(۲) ہمارے شیخ اُستاذ محترم علامہ مصطفیٰ احمد زرقاء جو کہ معروف فقیہ ہیں اللہ تعالیٰ اُن کو سلامت اور اپنی حفظ وامان میں رکھے، انہوں نے مجھے علامہ قرافی کی اس عبارت پر تبصرہ لکھ کر بھیجا تھا جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے:

فرماتے ہیں: بسا اوقات آدمی کے پاس مقروض اور غاصب وغیرہ سے اپنے حقوق حاصل کرنے کی قدرت اور طاقت ہوتی ہے، لیکن قاضی کے فیصلہ کے بغیر اس طرح بذات خود وصول کرنے کو اگر جائز قرار دیا جائے تو اس سے مزید نقصان، فتنہ وفساد اور ہلاکت وتباہی کے علاوہ اور کچھ حاصل نہ ہوگا، اگر مقروض یا غاصب وغیرہ بہ رضا ورغبت قرض یا غصب شدہ اشیاء وغیرہ واپس نہ کرتا ہو تو صاحب حق کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنا حق وصول کرنے کے لیے قاضی وحاکم سے رجوع کرے، بزور قوت اپنا حق وصول کرنا کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے۔

بارے میں پایا جانے والا شدید اختلاف اس بات تقاضا کرتا ہے کہ آزادی کی تکمیل غلام کے ذمہ ڈال دی جائے۔یعنی وہ محنت کر کے مکمل آزادی حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

۲۔ مُثلہ کرنے کی وجہ سے غلام کو آزادی دلانے فیصلہ کرنا (مثلاً مالک نے اپنے غلام کے ہاتھ، پاؤں، ناخن، دانت یا کان وغیرہ کاٹ دیئے ہوں) تو اِصورت میں حاکم کی مداخلت کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ مالک کے ظلم سے غلام کو نجات دلانے کا فیصلہ کیا جاسکے۔یہاں بھی آزاد کرنے میں اللہ تعالیٰ کے حق کا تعارض آرہا ہے مالک اور غلام کے حق کے ساتھ ملکیت کے مقابلے میں، جیسا کہ مذکورہ مثال میں بیان ہوا ہے،لہٰذا جب کسی حاکم نے فیصلہ دے دیا تو حاکم جو بھی فیصلہ کرے گا وہ متعین ہوجائے گا اور اُس کے خلاف جو کچھ ہوگا اُس کو باطل اور کالعدم تصور کیا جائے گا۔اس طرح کے فیصلوں سے انسانوں کی جان،عزت اور جملہ حقوق محفوظ ہوجائیں گے۔

۳۔ ایسے غلام کو فروخت کرنے کا فیصلہ کرنا جس کو قرضداروں نے آزاد کردیا ہو، اس صورت میں حاکم کے حکم وفیصلہ کی ضرورت پیش آئے گی،کیونکہ غلام کی ملکیت میں قرضخواہوں کا حق متعارض ہورہا ہے اللہ کے حق کے ساتھ جو کہ آزاد کرنے میں ہے اور آقا کے حق کے ساتھ جو اُس کو قرض سے نجات دلانے میں ہے یا غلام کو آزاد کر کے ثواب حاصل کرنے میں ہو۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان شدید اختلاف پایا جاتا ہے۔کیونکہ امام شافعی اس مسئلہ میں اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مالک کے ذمہ قرض باقی رہے گا اور غلام کو آزادی حاصل ہوجائے گی۔اور امام شافعی کا یہ بھی کہنا ہے کہ یہاں کوئی تضاد نہیں کیونکہ قرض کے حوالے سے غلاموں میں سے کوئی بھی غلام متعین نہیں ہے۔لیکن اِس مسئلہ میں حاکم نے اگر غلام کی آزادی کو کالعدم قرار دے کر اُس کو فروخت کرنے کا فیصلہ دے دیا تو اُس کے فیصلہ سے بیع کے حقوق متعین ہوجائیں گے،او رخریدار کا اُس غلام میں حق ملکیت ثابت ہوجائے گا،اور غلام کو آزاد کرنے والا شخص بعد میں اگر اُس غلام کو دوبارہ خریدنا چاہے تو اُس کو خریدنے کا حق حاصل ہوگا۔

اب حاکم کے فیصلہ کے مطابق غلام کو فروخت کر کے اُس کی قیمت قرضوں میں منہا کردی جائے گی۔اور یہاں اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول اللہ ﷺ کے نائب کے فیصلہ سے ہر کوئی راضی ہوگا۔

قاعدہ

مذکورہ شرعی اسباب یا بیوی وغیرہ اور ان سے ثابت ہونے والے مسائل پہنچانے کا سبب بنتے ہیں اور جب ان اسباب میں سے کوئی سبب نہیں پایا جائے گا تو اس وقت حکم شرعی سبب کے تابع ہوگا اور حاکم کا اس میں فیصلہ کرنے یا نہ کرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

احکام کی تقسیم:

اس قاعدہ کی رو سے احکام تین قسم کے ہیں:

۱- بعض مسائل ایسے ہیں جو بالاتفاق اپنے اسباب کے تابع ہوتے ہیں ایسے مسائل کے بارے میں حاکم کے حکم کی قطعا کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان میں تین اسباب کا پایا جانا مشکل ہے

۲- بعض مسائل ایسے ہوتے ہیں جن کے بارے میں اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ ان کے حکم کے لیے حاکم کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ ان میں مذکورہ تین اسباب میں سے دو یا ایک سبب یقینا پایا جاتا ہے۔

۳- تیسری صورت مختلف فیہ ہے کہ آیا اس مسئلہ کا تعلق قسم اول سے ہے یا ثانی سے کیونکہ اس میں کوئی دوسری شبہ پایا جاتا ہے کہ وہ کسی سبب پر مشتمل ہوتی یا نہیں اس تردد کی وجہ سے اب حاکم کے پاس مقدمہ لیجانے کی ایک لحاظ سے ضرورت ہو سکتی ہے اور ایک لحاظ سے نہیں بھی ہو سکتی۔

ان تینوں اقسام کی مثالیں ملاحظہ ہوں:

پہلی قسم کی مثال:

تمام عبادات اور متفق علیہ محرمات جیسا کہ انگور کا رس یا شیرہ، اور مختلف فیہ حرام ایسی اشیاء جن کے حلال و حرام ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہو جیسے درندوں کی حرمت، پانی کی طہارت، قرض ادا کرنا، امانتیں واپس کرنا اور اسی طرح غصب شدہ اشیاء کو واپس کرنا وغیرہ۔

دوسری قسم کی مثال:

قرضدار کو دیوالیہ قرار دینا، جب وہ اتنا مقروض ہو چکا ہو کہ قرض اُس کے مال کے برابر ہو جائے، اور ایسے لا پتہ افراد جن کے بارے کچھ پتہ نہ ہو کہ وہ کہاں ہے؟
زندہ ہیں یا مردہ ہیں؟ اُن کی بیویوں کے عقدِ نکاح کو فسخ کرنے کا فیصلہ کرنا، یا شوہر کے ظلم وتشدد یا تنگدستی کی بناء پر عقدِ نکاح کو فسخ قرار وغیرہ۔

تیسری قسم کی مثال:

علماء کے درمیان اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اُن مسائل کے حل کیلیے حاکم کے پاس جانا ضروری ہے یا نہیں؟

۱۔ غصب شدہ چیز کو غاصب سے چھین لینا اور وہ شخص جس سے کوئی چیز غصب کی گئی وہ موجود نہ ہو تو کیا ایسی صورت میں حاکم کی مداخلت کی ضرورت ہوگی؟ یا عوام میں سے کوئی ایک فرد غاصب سے غصب شدہ چیز وصول کرسکتا ہے؟ اس صورتِ مسئلہ کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتے ہے۔

۲۔ جس شخص نے مشترک غلام کو آزاد کردیا ہو (۱)

اس بارے میں ابن یونس کا قول یہ ہے کہ ہمارے علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سرے غلام کی قیمت مقرر کرنے سے غلام آزاد ہوجائے گا اس بارے میں کسی حاکم کے فیصلہ کی ضرورت نہیں

(۱) عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ ﷺ: من أعتقَ شركاً له في عبدٍ، فكان لهُ مالٌ يبلغُ ثمنَ العبدِ قُوِّمَ العبدُ عليه قيمةَ عدلٍ فأعطى شركاءَهُ حِصَصَهم، وعتقَ عليه العبدُ وإلّا فقد عتقَ مِنْه ما عتقَ منه۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص کسی مشترک غلام میں سے اپنے حصہ کو آزاد کرے تو اس کے لیے بہتر یہ ہے کہ اگر اس کے پاس اتنا مال ہو جو (غلام کے باقی حصوں) کی قیمت کے برابر ہو تو انصاف کے ساتھ یعنی بغیر کمی بیشی کے اس غلام کے باقی حصوں کی قیمت لگائی جائے اور اس غلام کے دوسرے شریکوں کو ان کے حصوں کی قیمت دیدے، وہ غلام اس کی طرف سے آزاد ہو جائے گا اور اگر اس کے پاس اتنا مال نہ ہو تو پھر اس غلام کا جو حصہ اس شخص نے آزاد کیا ہے وہ آزاد ہو جائے گا اور دوسرے شرکاء کے حصے بدستور مملوک رہیں گے۔

ہوگی، کیونکہ اس بارے میں حدیث موجود ہے، جبکہ بعض دوسرے علماء کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں حاکم کے فیصلہ کی ضرورت ہوگی۔

۳- جب کوئی آزاد آدمی اپنے کسی ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو رشتہ دار غلام آزاد ہوجائے گا۔ اس صورت میں مشہور قول یہی ہے کہ حاکم کے پاس مقدمہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ جبکہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس صورت میں بھی حاکم کے فیصلہ کی ضرورت ہوگی۔

۴- غلام کو مُثلہ کرنے کی وجہ سے آزاد کرنے کے بارے میں ابن یونس کا کہنا ہے کہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حاکم کے فیصلہ بغیر وہ غلام آزاد نہیں ہوگا اور اشہب (۱) کا قول یہ ہے کہ حاکم کے پاس مقدمہ لے جانے کی ضرورت نہیں بلکہ وہ سبب کے تابع ہوکر خودبخود ہی آزاد ہوجائے گا۔

---

(۱) ان کا نام اشہب اور کنیت ابوعمر ہے۔ سلسلۂ نسب یوں ہے ابوعمر اشہب بن عبدالعزیز بن داؤد قیسی عامری جعدی مالکی مصری ہے۔ انہوں نے حدیث اور فقہ کی تعلیم امام مالکؒ سے حاصل، امام مالکؒ کے علاوہ مدینہ منورہ اور مصر کی مختلف علماء سے بھی متفرق علوم حاصل کیے۔ حضرت لیث بن سعد، فُضیل بن عیاض، ابن لَھیعہ وغیرہم سے حدیث کی روایت کی ہے۔ اصحاب سُنن وغیرہم نے اُن کی سند سے احادیث روایت کی ہیں۔ مالکی مسلک کے حوالے سے ان کا شمار مصر کے بڑے فقہاء کرام میں سے ہوتا ہے۔ مصر میں ان کے ہم مرتبہ وہم پلہ کوئی مالکی فقیہ نہیں تھا۔ امام مالکؒ کے شاگردوں میں سے سب زیادہ وسیع النظر اور اُن کے مسلک کا زبردست دفاع کرنے والے تھے۔ امام مالک سے حدیث کا سماع انتہائی اہتمام سے کرتے تھے۔

ان کے شاگرد رشید سُحنون حدیث بیان کرتے وقت کہا کرتے تھے: میرے استاذ محترم امام اشہب جن سے بڑا سچا اور خوف خدا رکھنے والا کوئی نہ تھا یہ حدیث بیان کی ہے، جو امام مالکؒ سے احادیث اور اُن کے اقوال کو سننے کا خاص اہتمام کرنے والے تھے، حدیث کی سماعت اور اُسے روایت کرنے میں بہت زیادہ احتیاط سے کام لینے والے تھے۔ انہوں نے امام مالکؒ سے جن احادیث اور اقوال کی سماعت کی ہے وہ بیس کتابوں پر مشتمل ہیں۔

امام شافعیؒ کو علامہ اشہبؒ کے ساتھ اگرچہ کچھ رنجش تھی، علامہ اشہبؒ کی فقاہت کی گواہی دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ''ماأخرجتْ مصرُ أفقه من أشهب'' مصر کی سرزمین نے اشہب سے بڑا فقیہ پیدا نہیں کیا۔ ان کی پیدائش ۱۴۰ھ میں اور وفات ۲۰۴ھ میں ہوئی۔

علامہ اشہبؒ اور امام شافعی کے درمیان اکثر و بیشتر نوک جھوک اور مناظرہ بازی جاری رہتی تھی۔ چنانچہ ایک دفعہ علامہ اشہب کا امام شافعیؒ ساتھ مناظرہ جاری تھا کہ امام شافعیؒ نے ان کو دلائل کے ذریعہ خاموش کرادیا، علامہ اشہب کا

۵۔ [illegible] بیوی کو رخصت کرنے والوں کا [illegible] کے بعد [illegible]
۶۔ لعان کی صورت میں حلف کے بعد عقد نکاح کو فسخ کرنا بشرطیکہ نکاح فسخ کرنے کو کہا جائے۔

نماز جمعہ کا قیام بھی اسی کے مشابہ ہے، لیکن اس میں اختلاف یہ ہے کہ نماز جمعہ کے قیام کے لیے حاکم کے حکم کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ اس کی طرف سے صرف اجازت دینا بھی کافی ہے یہ پر موقوف ہوگا اور امام کی اجازت حکم کے درجہ میں نہیں ہوتی۔

ان تمام مثالوں میں اختلاف کی وجوہات اور اسباب یہ ہیں: عیوب کا اکھٹا ہو جانا، اور یہ سوچنا کہ اس مسئلہ میں حاکم کے پاس جانے لیے ضروری اسباب میں سے کوئی سبب پایا جاتا ہے اور یہ خیال کرنا یہ ان اسباب سے خالی ہے لہٰذا حاکم کے پاس جانے کی ضرورت نہیں ہے۔

جواب میں بیان کردہ اس ضابطہ کا خلاصہ یہ ہے کہ حاکم کے حکم کی کہاں ضرورت ہوتی ہے اور کہاں اُس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہاں صرف سبب کا پایا جانا ہی کافی سمجھا جائے گا، اور مذکورہ ضابطہ کے حوالے سے فیصلوں کی قسمیں اور مثالوں پر مشتمل اُن کے اسباب کا خلاصہ بیان کر دیا گیا ہے۔ تاکہ فقیہ ان پوشیدہ علمی رازوں سے آگاہی اور ان قواعد پر قدرت حاصل کرنے کے بعد ان مثالوں کی بنیاد پر دوسرے مسائل کے بارے میں احکام کا استخراج آسانی کر سکیں۔

جب اور کوئی بس نہ چلا تو انہوں نے چابیوں کا ایک گچھا امام شافعیؒ کے چہرہ پر اتنے زور سے مارا کہ امام شافعیؒ کو اس کی وجہ سے شدید چوٹ آئی جس کی وجہ سے امام شافعیؒ بیماری ہو گئے اور چند ہی روز بعد اسی بیماری کی وجہ سے امام شافعیؒ شہید علم ہو گئے۔

علامہ اشہبؒ سجدہ کی حالت میں ان الفاظ کے ساتھ امام شافعی کے حق میں بد دعا کرتے تھے: ''اللهم أمت الشافعي، وإلا ذهب علم مالك''۔ اے اللہ امام شافعی کو موت دیدے ورنہ مصر سے مالکی مسلک کا خاتمہ ہو جائے گا۔ زحیلی، الدکتور وھبۃ، الفقہ الاسلامی وادلتہ، ۱:۳۶، بحوالہ بجیرمی الخطیب، ۱:۳۹۔ (از مترجم)

سوال:۳۳

اہلیتِ حکم

کون سی چیز (یا کون سا ضابطہ ہے) ہے کہ اُس کی وجہ سے انسان میں یہ اہلیت پیدا ہو جاتی ہے کہ اختلاف کے مواقع پر جب وہ کوئی حکم جاری کرے تو اُس کو نافذ کرنا بھی ضروری ہو اور اُس فیصلہ کو کالعدم قرار دینا جائز نہ ہو؟

کیا یہ اہلیت ہر ایک کے لیے ہوگی یا صرف اُس شخص کو حق حاصل ہوگا جس کو کوئی خاص اختیار حاصل ہو؟ وہ کونسا اختیار ہے؟ آیا وہ ایک ہی قسم کا ہے یا اُس کی بہت سی قسمیں ہیں؟ (۱)۔

جواب

اس بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ اختیار ہر شخص کو حاصل نہیں ہے۔ بلکہ یہ اختیار صرف اُسی شخص کے لیے مختص ہوگا جس کو کوئی خاص سبب حاصل ہو (یعنی اُس کے پاس کوئی خاص منصب ہو)، اس سے مراد مخصوص حکومتی مناصب ہیں۔ یہ وہ اختیارات ہیں جو تمام وزارتوں اور محکموں کے سربراہان کے دائرہ اختیار میں نہیں آتے۔

وزارتوں اور سرکاری محکمہ جات کی پندرہ اقسام

ولایات (وزارتوں) کی بھی کئی قسمیں ہیں:

۱۔ ایسی وزارت جس کے پاس کسی بھی قسم کوئی حکم جاری کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔

۲۔ ایسی وزارت جس کے پاس ہر طرح کے احکامات وفیصلے صادر کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

۳۔ وہ وزارت جس کے پاس بعض صورتوں میں حکم وفیصلہ صادر کرنے کے اختیار ہوتا ہے اور بعض میں نہیں ہوتا۔

---

(۱) یہ سوال وجواب اختصار کے ساتھ ''تبصرۃ الحکام'' ۱:۱۲-۱۵، ۱۳-۱۶، اور ''معین الحکام'' ص: ۱۰-۱۲، ۱۱-۱۴ میں بھی موجود ہے۔

اس کے علاوہ ہر وزارت کے ذیلی افسران و حکام کی بھی کئی قسمیں ہوتی ہیں:

۱- ہر قسم کا حکم و فیصلہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

۲- کسی بھی قسم کا کوئی حکم و فیصلہ کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔

۳- حکم، فیصلہ جاری کرنے کا بعض صورتوں میں اختیار ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں اختیار نہیں ہوتا۔

۴- اپنی وازرت سے متعلق اُمور میں ہر طرح کے مسائل میں احکام صادر کرنے کا اختیار ہوتا ہے لیکن ہر حکم و فیصلہ میں اُس کے اختیارات محدود ہوتے ہیں۔

۵- بعض حکام ایسے بھی ہوتے ہیں جن کو اپنی متعلقہ وزارت کے علاوہ دوسری تمام وزارتوں اور محکموں کے اُمور کے بارے میں بھی اضافی اختیارات تفویض کیے جاتے ہیں۔

پھر ہر حکومت کی دو حیثیتیں اور کئی واسطے ہوتے ہیں، اعلیٰ ترین منصب خلافت کا ہے جسے امامت کبریٰ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، اور ادنی ترین ثالث کا ہے، جو کہ معمولی قسم کے تنازعات اور جھگڑوں میں فریقین خود ہی کسی شخص کو فیصلہ کرنے کے لیے مقرر کر لیتے ہیں۔ اور اِن دونوں کے درمیان بھی بیسوں قسمیں ہیں۔ اِن میں سے حکومت کی پندرہ وزارتوں (مناصب) کی تفصیلی مثالوں کی روشنی میں پیش خدمت ہے:

پہلا درجہ: امامت کُبریٰ (یعنی سربراہ ریاست)

پہلا درجہ امامت کبریٰ (یعنی ریاست کا سربراہ) کا ہے۔ تنازعات کی تمام اقسام، یعنی اموال اور قتل وغیرہ سے متعلق تمام اُمور کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار ریاست کے سربراہ کو حاصل ہوتا ہے۔ اور سربراہ مملکت کے منصب پر موجود شخص کو شہریوں کے حقوق و فرائض سے متعلق عدالتی، انتظامی اور سیاسی معاملات کا فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے (۱)۔

---

(۱) علامہ ماوردی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''الاحکام السلطانیۃ'' میں خلیفہ کی دس اہم ترین بنیادی ذمہ داریوں اور فرائض کا ذکر کیا ہے قارئین کے استفادہ کے لیے اُن کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔ از مترجم

۱- خلیفہ دین و شریعت کی حفاظت اُس کے متفق علیہ اُصول اور علمائے سلف کے اجماع کے مطابق کرے، اگر کوئی شخص مذہب میں کسی قسم کی کوئی بدعت رائج کرنا چاہے تو خلیفہ کی ذمہ داری ہے کہ ایسے شخص کو دلائل سے

. . . .

قائل کرے اس کو سنت مطہرہ اور دینی فرائض پر کار بند رہنے کا پابند کرے، تاکہ شریعت اسلامیہ بدعات سے پاک ہو اور امت مسلمہ ہر طرح کی لغزشوں سے محفوظ رہے۔

۲۔ ہر طرح کے جھگڑوں اور تنازعات کا حل شریعت کے مقرر کردہ قواعد وضوابط کی روشنی میں کرے تاکہ انصاف وحق کا بول بالا ہو اور کسی طاقتور کو کسی کمزور پر ظلم ودست درازی کا موقع نہ ملے۔

۳۔ ملک کو ہر قسم کے اندرونی اور بیرونی دشمنوں اور خطرات سے محفوظ رکھنے کے لیے ہر طرح کے مکمل انتظامات کرے، تاکہ ملک کے تمام شہری امن واطمینان کے ساتھ اپنا کاروبار زندگی چلا سکیں، اور جان ومال کے خطرہ کے بغیر پورے ملک میں آزادی کے ساتھ سفر کر سکیں۔

۴۔ شرعی حدود کا نفاذ کرے، تاکہ اللہ تعالیٰ کے محارم (حدود اللہ) کی حفاظت ہو سکے۔

۵۔ ملک کی تمام سرحدوں کی مکمل حفاظت کرے تاکہ کسی دشمن کو اچانک دراندازی کرنے کا موقع نہ ملے، اور ملک میں موجود تمام مسلمانوں اور ذمیوں کی جان ومال محفوظ رہیں۔

۶۔ کفار کو اسلام کی دعوت دے، اور نہ ماننے والوں کے خلاف جہاد کا اعلان کرے، تاکہ اسلام مخالف قوتیں اسلام قبول کر لیں یا ذمی بن جائیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خلیفہ پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ دین اسلام کو دوسرے تمام ادیان باطلہ پر غلبہ وقوت دلانے کی کوشش کرے۔

۷۔ ظلم وزیادتی کے بغیر شرعی قوانین اور فقہی اجتہادات کی روشنی کے مطابق زکوٰۃ وعشر، صدقات اور جزیہ وغیرہ وصول کرنے کا اہتمام کرے۔

۸۔ بیت المال سے ملک کے تمام شہریوں کے لیے وظیفے اور تنخواہیں مقرر کرے، اس میں اسراف اور بخل سے کام نہ لے، اور تمام مستحقین کو مقررہ وقت پر بغیر کسی تاخیر کے وظائف اور تنخواہیں ادا کرنے کا اہتمام کرے۔

۹۔ دیانت داروں اور قابل اعتماد لوگوں کو اپنا نائب اور حاکم وعامل مقرر کرے، قومی خزانے کو ایسے ہی دیانت دار اور امانت دار افراد کے سپرد کرے تاکہ ملکی انتظام اور قومی خزانہ قابل اور بااعتماد لوگوں کی وجہ سے محفوظ رہے۔

۱۰۔ تمام امور سلطنت کی خود نگرانی کرتا رہے، تمام واقعات وحوادثات سے باخبر رہے، تاکہ امت کی پاسبانی اور حفاظت کا فریضہ بخوبی انجام دے سکے، عیش وعشرت یا عبادت میں مشغول ہو کر اپنے فرائض منصبی دوسرے لوگوں کے حوالے نہ کرے، کیونکہ ایسی صورت میں دیانت دار افراد بھی خیانت کا ارتکاب کرنے لگتے ہیں، اور خیر خواہوں کی نیت میں بھی فرق آ سکتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى

فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ (ص:۲۶)، اے داؤد ہم نے آپ کو زمین میں خلیفہ بنایا ہے آپ لوگوں میں انصاف سے حکومت کریں اور خواہش نفسانی کی پیروی نہ کیجیے کہ وہ آپ کو اللہ کے راستے سے بھٹکا دے گی۔

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے محض خلافت کی تفویض پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ خود خلیفہ کو امور مملکت کے انجام دینے کا حکم دیا، اور دینی احکام اور منصب خلافت کی وجہ سے اُسے اپنی خواہشاتِ نفسانی کے پورا کرنے حق حاصل ہے، مگر عوام کے جو حقوق اس کے ذمہ لازم ہیں ان کی وجہ سے اُسے ان باتوں سے گریز کرنا چاہیے۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

"أنّ عبد الله بن عُمر قال سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: كُلّكُمْ راعٍ، وكُلّكُمْ مسئولٌ عن رعيته، الامامُ راعٍ و مسئولٌ عن رعيّته "(۱)، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرماتے ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: کہ تم میں سے ہر ایک نگہبان ہے اور ہر ایک سے (قیامت کے دن) اس کی رعیت کی فلاح و بہبود کا سوال ہوگا، بادشاہ نگہبان ہے اور اس سے (قیامت کے دن) اس کی رعیت کی فلاح و بہبود کا سوال ہوگا۔

(۱) صحیح بخاری، ۱:۱۲۲، کتاب الجمعۃ، باب الجمعۃ فی القریٰ، قدیمی کتب خانہ کراچی۔

شاعر نے ایک اعلیٰ اوصاف کے حامل حکمران کی تعریف کرتے ہوئے کیا ہی خوب کہا:

وَقَلِّدُوا أَمْرَكُمْ لِلّهِ دَرُّكُمُ　　رَحْبَ الذِّرَاعِ بِأَمْرِ الْحَرْبِ مُضْطَلِعَا

اللہ آپ کا بھلا کرے تم ایسے شخص کو اپنا حاکم بناؤ جو سخی اور جنگجو ہو،

لَا مُتْرَفًا إِنْ رَخَاءُ الْعَيْشِ سَاعَدَهُ　　وَلَا إِذَا عَضَّ مَكْرُوهٌ بِهِ خَشَعَا

اگر وہ خوشحال ہو تو مغرور نہ ہو اور اگر تنگدستی نے اُسے گھیر لیا ہو تو اس نے گھبرا نہ جاتا ہو

مَا زَالَ يَحْلُبُ دَرَّ الدَّهْرِ أَشْطُرَهُ　　يَكُونُ مُتَّبِعًا يَوْمًا وَ مُتَّبَعًا

وہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق کام کرتا ہو کبھی وہ خود دوسرے کی اتباع کرلے اور کبھی لوگ اس کی اتباع کریں

حَتَّى اسْتَمَرَّ عَلَى شَزْرٍ مَرِيرَتُهُ　　مُسْتَحْكِمَ الرَّأْيِ لَا فَخْمًا وَلَا ضَرَعًا

جب وہ کسی مشکل کام کو کرنے کا ارادہ کرلے تو وہ مضبوط رائے کا آدمی ہو، نہ وہ بھڑا ہوا ور نہ کمزور۔

محمد بن یزداد مامون الرشید کا وزیر تھا اس نے مامون کے لیے یہ اشعار کہے تھے:

مَنْ كَانَ حَارِسَ دُنْيَا إِنَّهُ قَمِنٌ　　أَنْ لَا يَنَامَ وَكُلُّ النَّاسِ نُوَّامُ

جو دنیا کا نگہبان ہو تو اس کی شایان شان یہی ہے کہ وہ خود نہ سوئے، اگرچہ تمام لوگ سوتے رہیں

دوسرا درجہ: وزاتِ عظمٰی

دوسرا درجہ وزاتِ عظمٰی کا ہے ہمارے علماء میں ابن بشیرؒ (۱) کا کہنا ہے کہ تمام امورِ مملکت وزیرِ اعظم کے سپرد کرنا جائز ہے، لیکن تین امور خلیفہ کے ساتھ ہی مختص رہیں گے۔

۱۔ وزیرِ اعظم کسی شخص کو اپنا نائب مقرر نہیں کر سکتا کیونکہ نائب مقرر کرنے کا اختیار صرف امیر عام یعنی خلیفہ ہی کو حاصل ہوتا ہے۔ جیسا کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے حضرت عمرؓ کو اپنا جانشین نامزد کر کے ایک بہترین مثال قائم فرمادی۔

۲۔ وزیرِ اعظم، بغیر اجازت کے اپنے منصب سے سبکدوش نہیں ہو سکتا جبکہ سربراہ ریاست جب چاہے بغیر کسی کی اجازت کے اپنے منصب سے سبکدوشی اختیار کر سکتا ہے۔

۳۔ خلیفہ کے مقرر کردہ لوگوں کو ان کے مناصب سے معزول کرنے کا اختیار وزیر اعظم کو نہیں ہے، البتہ خلیفہ کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ وزیر کے مقرر کردہ لوگوں کو برطرف کر دے۔

وَكَيْفَ تَرقُدُ عَيناً مَنْ تَضيفُه ـــ هَمَّانِ مِنْ أَمْرِهِ حَلٌّ وَإِبْرامُ

اور ایسے شخص کو کیسے نیند آسکتی ہے جس کا دل و دماغ ہر وقت انتظامِ مملکت کی ادھیڑبن میں لگا رہتا ہے (☆)۔

(☆) ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، بصری، بغدادی، الاحکام السلطانیہ، ص: ۱۸-۱۹، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ۱۹۸۵ء۔

(۱) ان کا نام محمد اور کنیت ابوعبداللہ تھی۔ سلسلۂ نسب یوں ہے ابوعبداللہ بن سعید بن بشیر بن شراحیل معافری اندلسی ہے، بہت بڑے فقیہ اور عادل قاضی تھے۔ حج کے لیے حرمین شریفین گئے اور وہاں ان کی ملاقات امام دارالہجرہ حضرت امام مالکؒ سے ہوئی، ان کی صحبت میں رہ کر علم حدیث کی سماعت کی، ان کے علاوہ مصر کے فقہاء سے بھی علم حاصل کیا۔

قرطبہ کے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) مقرر ہوئے، انصاف کے عین مطابق بہترین انداز میں فیصلہ کرنا ان کی فطرتِ سلیمہ میں داخل تھا۔ حق پر عمل پیرا ہونے کے لیے وہ کسی بھی ملامت کرنے والے کی ملامت کی کبھی پرواہ نہیں کرتے تھے، ان کے انصاف کے فیصلے لوگوں میں ضرب المثل تھے۔

مقری نے "نفح الطیب" ۱: ۳۸۹، ۳۹۲ میں ان کے عدالتی فیصلوں کا تذکرہ کیا ہے، ان فیصلوں کو دیکھنے کے بعد قضاء سے متعلق ان کی اعلیٰ صلاحیتوں، انتہائی سنجیدہ اور مضبوط رائے کی مالک شخصیت ہونے کا پتہ چلتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ حکام اور عوام دونوں کے ساتھ حق و انصاف کے قیام میں سختی سے عمل پیرا ہونے والے تھے۔

یحییٰ بن یحییٰ لیثی جو کہ اندلس کے علماء کے سرخیل تھے وہ اکثر و بیشتر ان کی تعریف و توصیف کرتے ہوئے کہا کرتے تھے: ابن بشیر میں امام و مقتدیٰ بننے کی صلاحیتیں موجود ہیں۔ ان کی وفات (۱۹۸ھ) قرطبہ میں ہوئی۔

وزیراعظم کو وزیرتفویض کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔

وزراء کی بھی کئی قسمیں ہوتی ہیں:

سب سے زیادہ بااختیار وزیرتفویض (وزیراعظم) اور اُس کے قریب ترین وزیرتنفیذ اور سب سے کم ترین وزیرمشاورت ہوتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ وزارت تفویض کے دائرہ کار میں قضاء سے متعلق اُمور بھی ہوتے ہیں (یعنی وزیرتفویض کو متنازع معاملات میں فیصلے کرنے اور اُن کے نفاذ کے اختیار حاصل ہوتا ہے)، بشرطیکہ خلیفہ اُس سے کہہ دے کہ میں نے تجھے وزارت تفویض سپرد کی ہے یا یہ کہے کہ میں نے تمہیں حکومتی اختیارات سپرد کردیے ہیں۔ اور اگر خلیفہ (یعنی سربراہ ریاست) نے اُس سے صراحتہ یہ کہا ہو کہ وہ صرف وزیرتنفیذ ہے، تو پھر ایسی صورت میں اِس وزیر کی ذمہ داری، سربراہ ریاست، عوام اور صوبائی گورنروں کے درمیان محض ایک ذریعہ اور واسطہ کی ہوگی، اُس کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ سربراہ ریاست جو بھی ہدایات اور احکامات دے وہ اُن کے نفاذ کو یقینی بنائے، اس وزیر کے پاس احکام وہدایات جاری کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور وزیرمشاورت کے اختیارات بھی تقریباً اسی طرح کے ہوتے ہیں۔

تیسرا درجہ: گورنر

تیسرا درجہ بڑے شہروں یا صوبوں میں کسی شخص کی بحیثیت گورنر تقرری۔ گورنر کے منصب کی بنیادی ذمہ داریوں میں متنازعہ مسائل کے بارے میں فیصلہ کرنے، نئے احکام جاری کرنے اور ان کے نفاذ کا اختیار ہوتا ہے۔ سیاسی اُمور کی نگرانی، دوسرے عہدہ داروں کا تقرر، فوجوں کی تیاری، مال غنیمت اور بیت المال کی منصفانہ تقسیم اور درجہ بندی جیسے معاملات گورنروں کے دائرہ اختیار میں ہوتے ہیں۔

چوتھا درجہ: ذیلی ریاستوں کے حکام

چوتھا درجہ خلیفہ کے اُس وزیر کا ہے جسے سربراہ ریاست نے کسی صوبہ کا حکمران مقرر کیا ہو، علماء کا اس کے بارے کہنا ہے کہ اس وزیر کو خلیفہ کی پیشگی اجازت کے بغیر کسی شخص کو وزیرتفویض مقرر

کرنے کا اختیار نہیں، البتہ کسی شخص کو اپنا وزیر تنفیذ مقرر کر سکتا ہے۔

لیکن اگر خلیفہ نے اُس کو صراحتہً یہ اختیار دیا ہو کہ وہ اگر ضرورت محسوس کرے تو کسی کو اپنا وزیر تفویض مقرر کر سکتا ہے تو پھر اس کے لیے کسی شخص کو وزیر تفویض مقرر کرنا جائز و درست ہوگا۔ اس کے بعد اس کو وزیر تفویض کی طرح اپنی حدود مملکت میں قضاء سے متعلق اُمور کو انجام دینے کا بھی اختیار ہوگا۔

پانچواں درجہ: وزارت دفاع اور داخلہ

پانچواں درجہ اُس وزارت کا ہے جس کے پاس حکومت کے خصوصی اختیارات ہوتے ہیں، مثلاً مسلح افواج کی تعلیم و تربیت، عوام الناس کے سیاسی و معاشی مسائل کی نگرانی، مختلف علاقوں کے چودھریوں، وڈیروں، خانوں، اور صوبیداروں وغیرہ کی خلیفہ اور امارت اسلامیہ کے حق میں حمایت حاصل کرنے کی ذمہ داری سونپی جاتی ہے۔ لیکن قضاء اور ٹیکسوں کی وصولی کی ذمہ داری اُن کو سپرد نہیں کی جاتی۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس وزارت کے منصب پر فائز وزیر کو بھی اپنی حدودِ مملکت کے باشندوں کے لیے قضاء سے متعلق اُمور نمٹانے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اور ''المدوّنۃ'' میں امام مالکؒ کا یہ قول مذکور ہے: ''وزیر آبپاشی کے فیصلوں کو بھی نہیں توڑا جا سکتا''۔

قاضی عیاضؒ (۱) اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وزیر آبپاشی سے مراد وہ لوگ ہیں جن کو محکمہ آبپاشی کے اُمور کی نگرانی سپرد کی گئی ہو اور وہ ہمارے ہاں موجود ہوتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلح افواج کی ترتیب و تیاری وغیرہ کے معاملات جن لوگوں کو سپرد کیے جاتے ہیں اُن کی یہ ذمہ داری آبپاشی کی ذمہ داری سے کئی گنا بھاری اور حساس ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کے احکامات کا نفاذ بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہیے، البتہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے۔

قاضی عیاض اور اُن کی علمی خدمات

(۱) قاضی عیاضؒ کا نام گرامی عیاض اور کنیت ابوالفضل تھی۔ سلسلۂ نسب یوں ہے۔ عیاض بن موسیٰ بن

عیاض بن عمرو بن عیاض بن محمد بن عبداللہ بن موسیٰ بن عیاض تحصبی ، سبتی مالکی ۔ آپ کا خاندانی تعلق یمن کے قبیلہ حمیر سے تھا ۔ ان کی پیدائی مغرب کے شہر سبتہ میں ۴۸۶ھ ہوئی ، ان کے اباء واجدادطویل عرصہ تک اندلس میں رہنے کے بعد فارس منتقل ہوگئے اور قیران میں مستقل سکونت اختیار کر لی تھی ، پھر ان کے جد اعلیٰ شیخ عمرون قیروان سے سبتہ واپس آ گئے اور یہی قاضی عیاض کی ولادت ہوئی ۔

ابتدائی تعلیم سبتۃ میں حاصل کرنے کے بعد قاضی عیاض اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے اندلس تشریف لے گئے ، وہاں قرطبہ کے قاضی ابوعبداللہ محمد بن علیؒ سے تحصیل علم کیا ، اور شیخ ابوعلی غسانیؒ سے علمِ حدیث کی تکمیل کی ، ان کے علاوہ قاضی ابوعلی حسین بن محمد صدفیؒ ، ابوعبداللہ مازریؒ ، شیخ ابوبکر طرطوسی ، قاضی ابوالولید بن رشد وغیرہ سے بھی حدیث کی اجازت لی ۔ قاضی عیاض کی محنت شاقہ اور طلب صادق نے جلد ہی انہیں علم میں امامِ وقت بنا دیا ، حدیث کے علاوہ انہوں نے فنِ تفسیر ، فقہ ، ادب ، نحو ، انساب اور دیگر رائج الوقت علوم میں مہارت حاصل کی ۔

آپ مالکی مسلک کے پیرو ، بہت بڑے متقی ، متکلم ، اُصولی ، اور قاری قرآن تھے ، آپ عربی کے بلند پایہ شاعر ، خطیب اور صاحبِ جاہ وجلال تھے ۔ ان تمام کمالات اور خوبیوں کے باوجود وہ نہایت بردبار اور منکسر المزاج تھے ، اس کے ساتھ ساتھ آپ بڑے خوش اخلاق اور ملنسار آدمی تھے ۔

اہل مغرب ان کے بارے میں کہا کرتے تھے " لو لا عِیَاضٌ لما ذُکِرَ المغربُ " اگر قاضی عیاض نہ ہوتے لوگ مغرب کا ذکر ہی نہ کرتے ۔

ان صفات کے علاوہ وہ عوام کے ساتھ بیحد محبت واحترام کے ساتھ پیش آتے تھے ، آپ کے مزاج میں بے پایاں سخاوت تھی اور آمدنی کا بیشتر حصہ اللہ کے راستے میں خرچ کر دیا کرتے تھے ۔ آپ صرف قلم اور زبانی کے ہی دھنی نہ تھے بلکہ احکام شرعیہ پرسختی سے عمل کرتے اور " فکان صُلْباً فیه لاتاخذه فی الله لومة لائمٍ " حق کے خلاف کسی بھی اقدام کو برداشت نہیں کرتے تھے ۔ آپ کو عوام اور خواص دونوں انتہائی عزت اور قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے ۔

عشق رسول اللہ ﷺ میں آپ ہمہ وقت سرشار رہتے تھے ۔ اور ہر حرکت وسکون میں سنت کی اتباع کرنے کی کوشش کرتے تھے ، تعلیم سے فراغت کے بعد جب آپ سبتہ واپس آئے تو آپ کو سبتہ کا قاضی مقرر کردیا گیا ، اور طویل مدت تک انتہائی امانت داری ودیانتداری کے ساتھ آپ نے قضاء کے فرائض انجام دیے ۔

۵۳۱ھ میں آپ کو اندلس کے شہر غرناطہ کا قاضی مقرر کیا گیا ۔ لیکن آپ غرناطہ میں آپ کا قیام زیادہ طویل نہ تھا مختصر وقت کے بعد واپس سبتہ آ گئے اور پھر دوبارہ منصب قضاء سے وابستہ ہوگئے ۔

چھٹا درجہ: وزارت عدل وانصاف

چھٹا درجہ وزارت عدل وانصاف کا ہے۔ مذکورہ وزارتوں کے برعکس اس وزارت کے دائرہ کار میں صرف تنازعہ اور مختلف امور کے بارے میں فیصلہ کا اختیار رہوتا ہے۔ اس وزارت پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ یا ایسے مسائل وواقعات کے بارے میں بھی فیصلہ کرنے کی مجاز ہوتی ہے کہ

آپ کی تصانیف کی تعداد تیں کے قریب ہے، جن میں سب سے زیادہ شہرت "**الشفاء بتعريف حقوق المصطفیٰ** ﷺ" کوملی آپ کی یہ کتاب مشرق ومغرب میں انتہائی مقبول ہے، طویل زمانہ گذرنے کے باوجود ان کی یہ کتاب مشرق ومغرب میں انتہائی مقبول ہے، اورصدیوں سے یہ کتاب مسلسل شائع ہوتی چلی آرہی ہے۔ مازری نے "**المُعلِم بفوائد مُسلم**" کے نام سے صحیح مسلم کی شرح لکھی تھی اس کی تکمیل قاضی عیاض نے "**إكمال المُعْلِم بفوائد مُسلم**"، کے نام سے کی ہے۔ ان کے علاوہ الموطا اور صحیحین کے مشکل الفاظ کی تفسیر "**مشارق الانوار علیٰ صحاح الآثار**" کے نام سے تصنیف فرمائی۔

اس کتاب میں اسماء الرجال اور تمام اماکن کا تفصیل سے ذکر کیا اس کتاب کے بارے میں کہا جاتا ہے: "لو کُتب بالذهب، وَوُزن بالجوهر لكان قليلاً في حقه" اگر اس کتاب کو سونے سے لکھا جاتا اور جواہر سے تولا جاتا تب بھی اس کا حق ادا نہ ہوسکتا۔

دس جلدوں پر مشتمل ان کی ایک کتاب "**التنبيهات المستنبطة، على الكتب المدوّنة و المختلطة**" کے نام سے ہے۔ جس میں "المدونۃ" کی مشکل عبارات کی آسان تشریح، روایات کی اسناد اور راویوں کے حالات پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ مشائخ کرام اور حفاظ حدیث کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔

ان کی ایک کتاب "**ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**" بھی ہے، اس کتاب کو مالکی کتب رجال میں بنیادی حیثیت حاصل ہے، ان کے بعد آنے والے ہر اس شخص نے اس کتاب پر اعتماد کیا ہے جو مالکی اکابر علماء وفقہاء کے بارے میں کچھ لکھنا پڑھنا چاہتا ہو۔ وزارۃ اوقاف وامور اسلامیہ، مراکش، نے اس کتاب کو شائع کرنے کا اہتمام کیا ہے۔ اس کتاب میں علم تاریخ اور علماء کے تفصیل حالات کا تذکرہ ملتا ہے۔

جب موحدین کی سلطنت قائم ہوئی تو قاضی عیاضؒ نے ان کی حمایت کی اور شہر سلا میں جاکر ان کے امیر سے ملاقات کی، امیر ان سے بڑے ادب واحترام اور عقیدت کے ساتھ پیش آیا اور ان کو انعام واکرام سے نوازا۔

لیکن ۵۴۳ھ جب موحدین کا زوال شروع ہوا تو قاضی عیاض کے حالات بھی دگرگوں ہو گئے اور وہ ترک وطن کرکے مراکش چلے آئے اور مراکش ہی میں ان وفات ۵۴۴ھ ہوئی، آپ کو ایوان میں سپرد خاک کردیا گیا۔

اُن جیسا مسئلہ پہلے پیش نہ آیا ہو اور نہ ہی اس طرح کے مسائل واقعات کے بارے میں کوئی سابقہ فتویٰ یا فیصلہ موجود ہو اور اس کے علاوہ متفق علیہ مسائل کے بارے میں فیصلہ کرنے اور حکم جاری کرنے کا اختیار بھی اس وزارت کے پاس ہوتا ہے(۱)۔

ساتواں درجہ: فوجداری مقدمات کی نگرانی

ساتواں درجہ وزارت مظالم (فوجداری مقدمات سے متعلق محکمہ) کا ہے، تاریخ اسلام میں اس وزارت کا بانی خلیفہ عبدُ الملک بن مروان (۱) ہے۔

(۱) علامہ قرافی رحمہ اللہ تعالیٰ ''الذخیرہ'' میں فرماتے ہیں قاضی کو اُمورِ مملکت میں مداخلت کا کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا، خاص طور پر ایسا قاضی جو آزادی رائے سے فیصلہ کرنے کا مجاز نہ ہو، اس کی مثال ایسے حکام ہیں جو ظالم و جابر بادشاہوں کے سامنے کچھ نہیں کہہ پاتے، چنانچہ وہ خلیفہ (شہنشاہ اعظم) کے خلاف صرف الزامات تو لگاتے رہتے ہیں لیکن ان الزامات کا سزا کے نافذ کرنا اُن کے خیال میں بھی تصور بھی نہیں گذرتا۔

بلکہ بحیثیت حاکم عدالت اس کے لیے صرف حکم سنا دینا ہوتا ہے رہ گئی قوت تنفیذ یہ تو اس کے حاکم عدالت ہونے کی حیثیت سے ایک اضافی معاملہ ہے، بعض دفعہ اسے فیصلوں پر عملدرآمد کرانے کے اختیارات تفویض کیے جاتے ہیں کی جبکہ بعض دفعہ اس کے عہدے سے متعلقہ اُمور میں اس طرح کی ذمہ داریاں اُس کے فرائض منصبی میں داخل نہیں ہوتیں۔

مثلاً حاکم عدالت کو غنیمت کے اموال کی تقسیم کار اور بیت المال کے اموال کو مختلف مدات میں خرچ کرنے کا اختیار بھی نہیں ہوتا۔ حدود کا نفاذ، افواج کا نظم و نسق قائم کرنا، باغیوں کے خلاف لڑائی لڑنا، جاگیریں تقسیم کرنا، معدنی کانوں کی الاٹمنٹ کرنا، اور اس طرح کے دیگر معاملات قاضی کے دائرہ اختیار میں نہیں آتے۔ اس لیے امام وقت کی اجازت کے بغیر کسی بھی وزیر یا مشیر کے لیے ان اُمور کی انجام وہی کے لیے از خود اقدام کرنا جائز نہیں۔ تبصرۃ الحکام،۱:۱۳،۱۴۔

خلیفہ عبدالملک: حالات و واقعات

(۱) ان کا نام عبدالملک اور کنیت ابوالولید تھی۔ سلسلۂ نسب یوں ہے۔ ابوالولید عبدالملک بن مروان بن حکم اموی قرشی ہے۔ عبدالملک کی پیدائش رمضان ۲۳ھ میں ہوئی۔

خلفائے بنو امیہ میں سے ایک مشہور اور باکمال خلیفہ تھا، اُموی سلطنت کا قیام و استحکام اسی شخص کی وجہ ہوا، اس کو ابوالملوک کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے کیونکہ اس کے کئی بیٹے یکے بعد دیگر تخت سلطنت پر بیٹھے۔ عبدالملک عقل و دانش، تدبیر و سیاست، شجاعت و شہامت اور علم و فضل، زمانہ و افراد شناسی اور جملہ اوصاف میں کامل تھا۔ وہ بڑا مضبوط

دِن اور مستقل مزاج تھا۔ اس کا شمار نامور اور کامیاب خلفاء میں سے ہوتا ہے، وہ باعظمت و باجبروت خلیفہ بھی تھا۔

علم و فضل کے اعتبار سے اپنے عہد کے اکابر علماء میں سے تھا، اگر وہ حکومتوں کی آزمائشوں میں نہ پڑتا تو مدینہ کی مسند علم کی زینت پر ہوتا، اور شجاعت و سپہ گری کے اعتبار سے بھی وہ بہادروں اور نامور سپہ سالاروں کی فہرست میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

عبد الملک نے تمام عالم اسلام کو ایک مرکز سے وابستہ کرنے میں کامیابی حاصل کی اور حضرت عثمان غنیؓ کی شہادت کے بعد جو افتراق پیدا ہو گیا تھا اس کو دور کر کے ایک عالمگیر اسلامی حکومت دوبارہ قائم کی۔ حکومت کے قیام میں اس نے سختی و تشدد سے زیادہ کام لیا، لیکن وہ اس کی معذرت میں خود کہا کرتا تھا کہ اگر ایسے جاہل و سرکش لوگوں سے حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت فاروق اعظمؓ کو واسطہ پڑتا تو وہ بھی یہی کرتے جو میں نے کیا۔

عبد الملک کا شمار مدینہ کے ممتاز فقہاء میں سے ہوتا تھا، حضرت زید بن ثابت انصاری کے بعد مدینۃ الرسول کے منصب قضاء و افتاء پر فائز تھا، اس عہد کے اکابر علماء و فقہاء اس کے علمی کمالات کے معترف تھے۔ حضرت نافع کہتے ہیں: کہ مدینہ میں نہ کوئی جوان عبد الملک کی طرح چست چالاک اور قرآن و حدیث کا عالم تھا اور نہ کوئی عابد زاہد تھا۔

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ایک مرتبہ پوچھا گیا کہ آپ کے بعد ہم مسائل کس سے دریافت کریں گے؟ اُنہوں نے فرمایا: مروان کا بیٹا فقیہ ہے اس سے دریافت کرنا۔

امام شعبیؒ کا قول ہے: کہ میں جس شخص کی صحبت میں بیٹھا وہ میرے علم کا قائل ہو گیا، مگر میں عبد الملک کے علم و فضل کا قائل ہوں نے اس سے جب کبھی کوئی حدیث بیان کی تو اس نے اس میں کچھ نہ کچھ اضافہ ہی کر دیا اور جب کبھی کوئی شعر پڑھا تو اس نے بھی اس کے ہم مضمون بہت سے اشعار سنا دیے۔

ایک روز عبد الملک کے پاس ایک عورت آئی اور کہنے لگی میرا بھائی چھ سو دینار چھوڑ کر فوت ہوا ہے، میراث کی تقسیم کے بعد مجھے صرف ایک دینار دیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ تمہارا حق صرف اتنا ہی بنتا ہے۔

عبد الملک نے شعبی کو بلایا اور دریافت کیا، اُنہوں نے کہا یہ تقسیم بالکل درست ہے، متوفی نے دو بیٹیاں چھوڑیں ان دونوں کو دو تہائی یعنی چار سو دینار ملیں گے، اور ماں کو چھٹا حصہ یعنی ایک سو دینار، بیوی کو آٹھواں حصہ یعنی پچھتر دینار اور بارہ بھائیوں کو چوبیس دینار پس اس حساب سے اس کے حصے میں ایک ہی دینار آئے گا۔

علامہ ذہبی کا کہنا ہے کہ عبد الملک نے اپنے والد مروان کے علاوہ حضرت عثمان غنی، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابوسعید، اُمّ سلمہ، حضرت بریرہ، عبد اللہ بن عمر اور حضرت امیر معاویہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے احادیث سُنی اور روایت کیں ہیں۔ عبد الملک سے عروہ، خالد بن معدان، رجا بن حیوہ زہری، یونس بن میسرہ، ربیعہ بن یزید، اسماعیل

بن عبید اللہ اور جریر بن عثمان وغیرہم نے روایت کی ہے۔

جریج کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد عبدالملک نے درج ذیل خطبہ پڑھا:

''میں نہ خلیفہ ضعیف یعنی عثمانؓ ہوں، نہ خلیفہ سُست ہوں یعنی معاویہؓ، نہ خلیفہ ضعیف الرائے ہوں یعنی یزید، مجھ سے پہلے جو خلیفہ تھے وہ اس مال سے کھاتے پیتے رہے ہیں، مجھ سے تلوار کے سوا اس کا علاج اور کچھ نہ ہوگا، تمہارے نیزے میری مدد کے لیے بلند ہو جانے چاہئیں، تم مہاجرین کے اعمال سے ہمیں تو مکلف کرتے ہو اور خود ان کی طرح عمل نہیں کرتے۔

یاد رکھو میں تمہیں سخت عذاب سے ہلاک کر دوں گا اور تلوار ہمارے اور تمہارے درمیان فیصلہ کرے گی، تم ذرا دیکھتے جاؤ میری تلواریں کیا حال کرتی ہیں۔ میں تمہاری تمام باتیں گوارا کرلوں گا مگر حاکم سے جنگ کرنا برداشت نہیں کر سکتا، میں اُن کے تمام افعال ان کی گردنوں میں ڈال دوں گا، پھر چاہے کوئی خوفِ خدا سے ڈرایا کرے''

عبدالملک کے پاس باہر سے جب بھی کوئی شخص آتا تو وہ اس سے کہا کرتا کہ دیکھو چار باتوں کا لحاظ رکھنا: ایک جھوٹ نہ بولنا، کیونکہ مجھے جھوٹ سے سخت نفرت ہے، دوسرے جو کچھ پوچھوں اسی کا جواب دینا، تیسرے میری مدح نہ کرنا کیونکہ اپنا حال میں خود ہی خوب جانتا ہوں، چوتھے مجھ کو میری رعیت پر برانگیختہ و مشتعل نہ کرنا کیونکہ ان کو میری عنایات کی زیادہ ضرورت ہے۔

عبدالملک کی عمر ابھی صرف سولہ سال ہی تھی کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کو مدینہ منورہ کا گورنر مقرر فرمایا تھا، عبدالملک کے والد مروان کی وفات ۶۵ھ کے بعد خلافت اس کی طرف منتقل ہوئی، حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی شہادت (۱۷ جمادی الثانی بروز منگل، ۷۳ھ) کے بعد پوری ملت اسلامیہ کی زمام اقتدار اس کے ہاتھ میں آ گئی تھی۔

تفصیل کے لیے دیکھئے:

۱۔ بصری، ابوعبداللہ محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ۵:۱۰۹۔

۲۔ طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، ۵:۳۳۔

عبدالملک بن مروان کی اولیات میں سے یہ بات بھی ہے کہ اس کے زمانے میں پہلی مرتبہ مسلمانوں نے اپنا سکہ بنایا اور رائج کیا، اسلامی سکہ کا اجراء عبدالملک کا سب سے ممتاز کارنامہ تھا، کیونکہ اس وقت تک مسلمانوں کا اپنا سکہ نہ تھا، بلکہ رومی، ایرانی اور قبطی سکوں سے ان کا کام چلتا تھا، اس سے پہلے بڑی حد تک مسلمانوں کی اقتصادی باگ مذکورہ بالا اقوام کے ہاتھ میں تھی، عبدالملک نے ۷۵، یا ۷۶ھ میں اسلامی سکہ کو رائج کرکے دوسری قوموں کے سکوں سے نجات حاصل کی۔

فوجداری مقدمات کی سماعت اور تفتیش کے لیے ہفتہ میں ایک دن اُس نے مقرر کیا ہوا تھا جس میں وہ بذات خود بیٹھتا تھا، قابل تصفیہ مقدمات اپنے قاضی ابوادریس (۱) کے حوالے کر دیتا تھا۔ چونکہ خلیفہ واقعات واسباب سے باخبر ہوتا تھا اس کے خوف سے قاضی ابوادریس کے احکام وفیصلے فوراً نافذ ہو جاتے تھے، اس طرح کے مقدمات میں قاضی کی حیثیت صرف کارکن کی ہوتی ہے اصل فیصلہ خلیفہ ہی کا ہوتا ہے۔

اس وزارت کے سربراہ کی فقہی بصیرت، استدلالی صلاحیت اور قوت فیصلہ قاضی سے کئی گنا

خلیفہ عبدالملک نے اپنے دور اقتدار میں فارسی اور رومی زبان کے بجائے عربی زبان کو سرکاری و دفتری زبان قرار دیا۔ کہا جاتا ہے "معاوية للحلم، وعبدُ الملك للحَزْم" حضرت امیر معاویہؓ کی شہرت حلم وبردباری کی وجہ سے تھی اور عبدالملک کی شہرت عزم واستقلال کے حوالہ سے تھی۔ اس نے اپنی سرکاری مہر پر "آمنتُ باللهِ مُخلِصاً" کندہ کرایا ہوا تھا عبدالملکؒ شوال ۸۶ھ میں تریسٹھ ۶۳ سال کی عمر میں فوت ہوا، اللہ تعالیٰ اُس کو غریق رحمت کرے۔ ثعلبی کا قول ہے کہ عبدالملک کہا کرتا تھا کہ میں رمضان میں پیدا ہوا، رمضان میں میرا دودھ چھڑایا گیا، رمضان ہی میں میں نے قرآن شریف ختم کیا، رمضان ہی میں بالغ ہوا، رمضان ہی میں ولیعہد ہوا، رمضان ہی میں خلیفہ بنا مجھے خوف ہے کہ رمضان ہی میں مروں گا، لیکن رمضان گزر گیا اور عبدالملک کو اطمینان ہو گیا، لیکن اُسی سال شوال میں اس کی وفات ہوئی۔

مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

نجیب آبادی، اکبر شاہ خاں، تاریخ اسلام، ۲: ۱۲۲-۱۲۳، ۱۴۳، نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۳ء

نوٹ: عبدالملک بن مروان کے حالات زندگی کے بارے میں شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ کی تحریر کے ترجمہ کے علاوہ کچھ اضافہ مترجم کی جانب سے بھی ہے جس کا حوالہ دیا گیا ہے۔

(۱) یہ ادریس بن صبیح اودیؒ ہیں، ان کا شمار کبار تابعین اور بڑے محدثین میں ہوتا ہے، انہوں نے حضرت سعید بن مسیبؒ سے حدیث روایت کی ہے اور حماد بن عبدالرحمٰن کلبی نے ان سے حدیث روایت کی ہے، امام ابن ماجہ نے "سنن ابن ماجہ" میں ان کی روایات نقل کیں ہیں، ابن حبان نے اپنی کتاب "الثقات" میں لکھا ہے کبھی کبھی غریب احادیث روایت کرتے اور کبھی کبھار حدیث کی نقل میں خطاء وغیرہ بھی سرزد ہو جاتی تھی لیکن بہت کم۔

ابن ابی حاتم رازی نے "الجرح والتعدیل" ۱: ۲۶۴، میں نقل کیا ہے کہ میں نے ان کے بارے میں اپنے والد سے پوچھا تو انہوں جواب دیا: "هو مجهول" وہ مجہول ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: عبدالحی لکھنوی، "الرفع و التكميل في الجرح و التعديل" ص: ۱۰۳-۱۰۷، مطبوعہ اول، ص: ۱۶۰، مطبوعہ دوم اور ص: ۲۲۹، مطبوع سوم۔

زیادہ ہونی چاہیے، کیونکہ وہ قرائن وشواہد اور حالات وواقعات سے استدلال کرنے کا اختیار رکھتا ہے، جب کہ عام قاضیوں کو اس طرح کے مواقع کم میسر آتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اس کے اختیارات عام قاضیوں کی بہ نسبت زیادہ ہوتے ہیں۔ اس منصب پر فائز شخص کے لیے اور بھی بہت سی منفرد صفات وشرائط ہیں جن کا ذکر فقہ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ موجود ہے (۱)۔ اس محکمہ کے سربراہ کو اختلافی مسائل کے بارے میں فیصلہ جاری کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اور ان احکام کو جو متفق علیہ مسائل کے بارے میں دیے گئے فیصلوں کے نفاذ کا اختیار بھی اسی وزارت کے ضمن میں آتا ہے۔

عدالت قضاء اور فوجداری عدالت کے درمیان فرق:

(۱) علامہ قرافی نے ماوردی کی کتاب ''الاحکام السلطانیہ'' حوالے سے اپنی کتاب ''الذخیرۃ'' میں لکھا ہے۔ الفرق بین نظر والی المظالم و بین القضاۃ من عشرۃ أوجہ، کہ عدالت قضاء اور عدالت فوجداری کے سربراہوں کے اختیارات کے درمیان دس وجوہات کی بنا پر فرق پایا جاتا ہے:

نوٹ: ان عبارات کا ترجمہ کرتے وقت'' احکام السلطانیہ '' بھی سامنے رہی لہٰذا کچھ ضروری اضافے ''احکام السلطانیہ'' سے نقل کیے گئے ہیں۔ از مترجم

۱- فریقین کے تنازعات کو ختم کرنے اور تصفیہ کرانے پر مجبور کرنے، ظالموں کو مغلوب کرنے اور دوسروں کا مال چھیننے اور ان پر ظلم کرنے سے باز رکھنے کے لیے ناظر مظالم (منتظم اعلیٰ) کی شخصیت بارعب، طاقتور اور دبدبہ والی ہونے چاہیے، جبکہ عام قاضیوں کے لیے اس طرح کی صفات کا حامل ہونا ضروری نہیں ہے۔

۲- ناظر مظالم (منتظم اعلیٰ) کا تعلق ضروری ذمہ داریوں کے علاوہ عمومی ذمہ داریاں اس کے دائرہ کار میں ہوتی ہیں لہٰذا قول اور عمل دونوں کے اعتبار سے اس کے اختیارات وسیع ہوں (یعنی اس کے اختیارات کا دائرہ کار وسیع ہوگا جہاں اُسے اپنی رائے دینے کا بھی اختیار ہوتا ہے)۔

۳- وہ ڈرانے دھمکانے اور نشاندہی کرنے والی علامات وقرائن کے ذریعے حقائق کی تفتیش وتحقیق کرسکتا ہے، اور واضح شواہد واحوال کے ذریعے واقعات معلوم کرنے کے لیے وہ ایسے مختلف طریقے استعمال کرتا ہے جن کی وجہ سے حق وباطل کے درمیان امتیاز ہوسکے، اس کے برعکس حکام عدالت ایسا نہیں کرسکتے۔

۴- جس شخص کے بارے میں اُسے اطلاع موصول ہو کہ وہ ظلم وزیادتی کا مرتکب ہو رہا ہے تو ایسے شخص کی تادیب واصلاح (گوشمالی) کرسکتا ہے اس کے برعکس حکام عدالت کے کہ ان کے پاس ایسے اختیارات نہیں ہوتے۔

۵- مقدمہ کی بابت اگر زیادہ تحقیق و تنقیح کی ضرورت محسوس ہو اور اُسے یہ اُمید ہو کہ غور و فکر سے حالات و اسباب کے حقائق مزید واضح ہو جائیں گے تو ناظر مظالم (منتظم اعلیٰ) اس بنا پر فیصلہ سنانے میں تاخیر سے کام لے سکتا ہے۔ بخلاف عام قاضیوں کے کہ اگر مقدمہ کا ایک فریق فیصلہ سنانے کا فوری مطالبہ کرے تو وہ فیصلے کو مؤخر نہیں کر سکتے۔

۶- ناظر مظالم (منتظم اعلیٰ) اگر مناسب سمجھے تو فریقین کو مصالحت پر مجبور کر سکتا ہے تاکہ فریقین آپس میں رضامندی کے ساتھ سمجھوتہ کر لیں، لیکن قاضی دونوں فریقین کی رضامندی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا۔ (یعنی اگر فریقین کا معاملہ پیچیدگی اختیار کر لے تو اُسے اختیار رہتا ہے کہ وہ اُنہیں ایسے امین افراد کی طرف بھیج دے جو ان کے درمیان واسطہ اور ثالث بن کر باہمی رضامندی سے صلح کرا دیں، بخلاف عام قاضیوں کہ اُنہیں فریقین کی رضامندی کے بغیر یہ قدم اٹھانے کا اختیار نہیں ہوتا۔

۷- اگر فریقین انصاف اور حقوق کے اعتراف پر آمادہ نہ ہوں تو اُن کو پولیس کی حراست میں دے کر اُن کی نگرانی کرائے، اور اگر مقدمہ کی نوعیت ضمانت کے قابل ہو تو اُن کو ضمانت پر رہا کر دے، تاکہ حقوق کو غصب کرنے اور ایک دوسرے کو جھٹلانے سے باز آ کر انصاف کو قبول کرنے پر مجبور ہو جائیں۔

ناظر مظالم (منتظم اعلیٰ) کو یہ اختیار بھی حاصل ہوتا ہے کہ اگر قرائن سے یہ بات معلوم ہو کہ فریقین ایک دوسرے کے دعویٰ کو جھٹلانے پر اصرار کر رہے ہیں تو وہ باری باری فریقین کی پوری طرح نگرانی کرتا رہے۔ اور جن معاملات کی ضمانت جائز ہو ان کے اندر اُن کو ضمانت پر رہا کر دے تاکہ جھگڑے کے فریقین باہمی رضامندی سے انصاف کی طرف رجوع کریں اور ایک دوسرے کے دعویٰ کو جھٹلانے کا رویہ ترک کر دیں، اس کے برعکس حکام عدالت کے پاس اس طرح کے اختیارات نہیں ہوتے۔

۸- جو لوگ مجہول الحال ہوں اور عدالت قضاء کے نزدیک ناقابل شہادت ہوں تو ناظر مظالم (منتظم اعلیٰ) ایسے گواہوں کی گواہی کی سماعت کر سکتا ہے۔

۹- اگر گواہوں کے بیان مشکوک و مشتبہ معلوم ہوں تو اُن سے حلف لے سکتا ہے، نیز شک و شبہ کے ازالہ کے لیے گواہوں کی تعداد بڑھا سکتا ہے، جبکہ عام قاضیوں کو اس طرح کرنے کی اجازت نہیں۔

۱۰- فریقین کے تنازعہ کو سمجھنے کے لیے شروع ہی سے گواہوں کے بیانات سن سکتا ہے۔ جبکہ عام قاضیوں کا طریقہ یہ ہے کہ مدعی سے گواہ طلب کرتے ہیں اور مدعی کے کہنے پر ان کے بیانات لیتے ہیں۔ یعنی ناظر مظالم (منتظم اعلیٰ) گواہوں کو بلوانے اور مقدمہ کے سلسلے میں اُن کے بیانات سننے کی ساری کارروائی از خود کر سکتا ہے، بخلاف عام قاضیوں کہ وہ اس وقت تک گواہوں کی سماعت نہیں کر سکتے جب تک مدعی انہیں بلوانے کے لیے نہ کہے اور بلوانے کے بعد جب تک وہ مدعی سے پوچھ نہ لیں اس وقت تک وہ گواہی نہیں سن سکتے۔

آٹھواں درجہ: قاضیوں کے نائبین

آٹھواں درجہ قاضیوں کے نائبین کا ہے۔ اس منصب پر فائز لوگ چاہے قاضیوں کے ساتھ شریک کار ہوں یا اُن کو عمومی اختیارات تفویض کیے گئے ہوں اُن کی حیثیت بغیر کسی کمی بیشی کے اُن کو نائب مقرر کرنے والے اصل قاضیوں کے برابر ہوتی ہے، کیونکہ ان کو اُن اختلافی مسائل میں فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اور متفق علیہ مسائل جب دلائل اور اسباب کی بنیاد پر ثابت ہوں تو اُن کے نفاذ کا بھی اختیار ان کو حاصل ہوتا ہے (۱)۔

ماوردی نے اس موضوع پر جو گفتگو ''الاحکام السلطانیۃ''، ص: ۷۰-۷۱ میں کی ہے اُس کا خلاصہ پیش کر دیا گیا ہے۔ اور قاضی نے ''تبصرۃ الحکام'' ۲: ۱۱۳، ۱۳۰، میں علامہ قرافیؒ کے حوالے سے یہی باتیں نقل کیں ہیں۔ مالکی مسلک کی نصوص سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عام قاضی کو بھی مذکورہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ علامہ سُحنون کا کہنا ہے: کہ قاضی کو چاہیے کہ وہ مدعیٰ علیہان پر سختی کرے یہاں تک کہ وہ صحیح صورتحال سے آگاہ کر دیں اور اللہ کے حق میں سے کسی چیز سے دست بردار نہ ہو، البتہ کمزوری دکھائے بغیر نرمی برتے، یہ قول ابن بطال نے ''المقنع'' میں نقل کیا ہے، کہ قوت اور دبدبہ استعمال کرنے کے لیے یہ قول نص ہے۔

قاضی نے اس بحث کو جاری رکھتے ہوئے ۲: ۱۱۴، ۱۳۲، آگے چل کر کہا ہے کہ مالکی مسلک کی نصوص وشواہد سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ عام قاضیوں کو بھی مذکورہ بالا اُمور میں سے وہی اختیارات حاصل ہیں جو والی مظالم کو حاصل ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس پوری بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ قرافی نے ''الذخیرۃ'' میں اس سلسلے میں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ امام مالک کا مسلک نہیں ہے، بلکہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ منتظم اعلیٰ اور قاضیوں کے اختیارات کے بارے میں پائے جانے والے ان دس فروق (امتیازات) کو قاضی اُبویعلیٰ حنبلی نے بھی اپنی کتاب ''الاحکام السلطانیۃ'' ص: ۶۳، ۶۴ میں نقل کیا ہے۔

''معین الحکام'' کے مؤلف نے بھی ص: ۱۶۹، ۲۳۱، علامہ قرافیؒ کے بیان کردہ ان دس فروق (امتیازات) کو نقل کیا ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ کی بیان کردہ وضاحت کو بھی ذکر کیا ہے، لیکن اُنہوں نے کا حوالہ نہیں دیا۔ اور مثال احناف کی کتابوں سے نقل کی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

''مالکی مسلک کی نصوص سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ عام قاضی بھی مذکورہ بالا اختیارات کو بروئے کار لا سکتا ہے اور قاضی کو چاہیے کہ وہ سختی کرے یہاں تک کہ وہ حق اُگلوالے اور اللہ کے حق میں سے کسی چیز سے دست بردار نہ ہو، البتہ کمزوری دکھائے بغیر نرمی برتے، جیسا کہ ''المحیط'' میں ہے، اور یہ انداز قوت اور دبدبہ استعمال کرنے کے لیے نص ہے۔''

(۱) قاضی مالکیؒ، علامہ قرافیؒ کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: علامہ قرافی کا یہ کہنا ہے کہ: اُن کی

حیثیت اصل قاضیوں کے مساوی ہوگی، ان کے اختیارات میں کوئی فرق نہیں ہوگا، فرق صرف علاقوں کی کمی وزیادتی اور کام کی قلت وکثرت کے حوالے سے ہوگا، نیز یہ کہ قاضی اپنے نائب کو معزول کرسکتا ہے اور اس کے برعکس نہیں ہوسکتا، اور یہ ایسا فرق ہے جس کی وجہ سے اختیارات اور عہدے میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

قرانی کی یہ بات اس حد تک تو قابل تسلیم ہے کہ اصل قاضی خلیفہ یا امام کی اجازت سے اپنے نائب قاضی کا تقرر کرسکتا ہے، جبکہ مالکی فقہ کی کتابوں میں جو کچھ موجود ہے وہ بالکل اس کے برعکس ہے۔ مثلاً ''وثائق ابن العطار''، ''معین الحکام'' اور ابن راشد کی کتاب ''المذهب'' وغیرہ میں ہے:

کہ قاضی نے اگر امام وخلیفہ کی اجازت سے اپنا نائب قاضی مقرر کرلیا، تو ایسی صورت میں نائب قاضی کے اختیارات وفرائض میں عدالتی رجسٹروں کا اندراج وغیرہ شامل ہوگا ورنہ وہ مقدمہ کی سماعت کے بعد اصل قاضی کو مقدمہ کی پوری روئداد کی تفصیلات سے آگاہ کرے گا اور یہ کاروائی دو عادل گواہوں کی موجودگی میں عمل میں لائی جائے گی۔ اور یہ دونوں عادل گواہ ایسے ہونے چاہئیں جن کی شہادت اصل قاضی کے ہاں قابل قبول ہو۔ اور اس کے بعد اصل قاضی کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اپنے نائب کی جانب سے کاروائی کرنے کے بعد فیصلہ کی کاپی محکوم لہ (جس کے حق میں فیصلہ سنایا گیا ہو) کے حوالے کرے تاکہ مقدمہ پوری کاروائی سے وہ بھی آگاہ ہوجائے۔

ابن عطار نے کہا ہے: کہ قاضی کے نائب کے ہاں جو کاروائی ہوچکی ہو اس کا اندراج عدالتی رجسٹروں میں نہیں کیا جائے گا، اگر قاضی کے نائب نے ایسا کیا تو اُس کی جانب سے ریکارڈ میں لائی جانے والی یہ کاروائی قابل قبول نہ ہوگی۔ یہ کاروائی عدالتی کارندے کے لیے اس وقت تک دلیل اور رجحت کا کام نہیں دے گی جب تک اصل قاضی اپنی معزولی یا موت سے پہلے پہلے اپنے نائب کی کاروائی کو درست قرار دے کر اسے برقرار رکھنے کا فیصلہ نہیں کرتا۔

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اصل قاضی اپنے نائب قاضی کو جب عدالتی رجسٹروں میں مقدمات کی کاروائی کے اندارج کی اجازت دے گا تو اُس صورت میں نائب قاضی کا اندراج درست اور تسلیم شدہ ہوگا۔ تاہم یہ رائے ''معین الحکام'' کی عبارت سے مطابقت نہیں رکھتی۔

''المُطَیْطِیَّة'' میں ہے کہ اصل قاضی کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ جس شخص کو اپنا نائب قاضی بنائے اُسے یتیموں اور مفقود الخبر لوگوں کے اموال وغیرہ کی نگرانی کا کام سپرد کرسکتا ہے، نیز تمام فیصلوں کا عدالتی رجسٹروں میں اندراج کی اجازت بھی دے سکتا ہے۔ اور اصل قاضی کو یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے نائب کو اس طرح کے اختیارات تفویض کرنے کی ممانعت کردے۔

اُس کو یہ بھی اختیار حاصل ہوگا کہ اپنے اجتہاد سے جس طرح کے اختیارات اپنے نائب کو تفویض کرنا

فیصلہ اور احکامات جاری کرنے کے حوالے سے ان کے حکومتی اختیارات بغیر کسی کمی بیشی کے برابر ہوتے ہیں۔ فرق صرف کام کی کمی اور زیادتی، کم یا زیادہ علاقوں کے حوالے سے ہوتا ہے۔ قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) یا عام قاضی کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے ماتحت نائب قاضی کو معزول کرسکتا ہے، بشرطیکہ خلیفہ کی طرف سے اُسے یہ اختیارات تفویض کیے گئے ہوں۔

جبکہ نائب اپنے اصل قاضی کو معزول نہیں کرسکتا۔ اصل قاضی اور اُس کے نائب کے درمیان یہ چند بنیادی فرق ہیں ورنہ نفس قضاء کے منصب کے حوالے سے دونوں مساوی ہیں۔

نواں درجہ: محکمہ احتساب

نواں درجہ محکمہ احتساب کا ہے (اس محکمہ کا دوسرا نام شعبہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے (۱)۔ قضاء سے متعلق تمام مسائل وخصومات کے بارے میں فیصلہ صادر کرنے کا اختیار اسی وزارت کے پاس ہوتا ہے۔ یہاں تک مکانات سے باہر نکلے ہوئے چھتوں اور باہر کھلنے والی کھڑکیوں، روشندانوں اور راستہ میں بنائے جانے والے چبوتروں وغیرہ سے متعلق تنازعات کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار اسی وزارت کے دائرہ کار میں آتا ہے۔ (کیونکہ اِن اُمور کا تعلق احتساب سے ہے) البتہ نکاح اور خرید وفروخت سے متعلق معاملات وتنازعات کے بارے میں احکامات صادر

مناسب سمجھے وہ اُسے تفویض کرسکتا ہے۔ اور قرافیؒ کے کلام کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اصل قاضی اپنے نائب کو ان تمام امور کو نمٹانے کی اجازت دے سکتا ہے جو امام کی طرف سے اس کے ذمہ عائد کیے گئے ہوں۔ اور علامہ طرابلسی حنفی نے بھی علامہ قرافی کی اس قول کو "معین الحکام" ص: ۱۱، ۱۲ میں نقل کرنے کے بعد، ابن فرحون کا حوالہ دیے بغیر ان کی مذکورہ بالا عبارت کا خلاصہ ذکر کیا ہے۔

"المُطَیطِیَۃ" ایک کتاب کا نام ہے جو شرائط اور عدالتی اُمور کے طریقہ کار کے بارے میں تحریر کی گئی ہے۔ یہ کتاب ابوالحسن علی بن عبداللہ بن ابراہیم اندلسی مُطَیطِی مالکی (م: ۵۷۰ھ) کی تصنیف ہے۔ علامہ تنبکتی نے "نیل الابتھاج بتطریز الدیباج" ص: ۱۹۹ میں لکھا ہے کہ مُتَیطہ اندلس کے جزائر میں ایک قصبہ کا نام ہے۔

(۱) اسلام کے نظام احتساب کے بارے میں بہت سے متقدمین اور متاخرین علماء نے اپنی تصانیف میں ایک مستقل عنوان کے تحت تذکرہ کیا ہے۔ سب سے زیادہ تفصیلی بحث قاضی ابویعلیٰ حنبلی کی کتاب "الاحکام السلطانیہ" ص: ۲۶۸-۲۹۲ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

کرنے کا اختیار، اُن کا نفاذ اس وزارت کے دائرہ کار میں نہیں آتا ہے۔

ان کے علاوہ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب ''الحِسبہ فی الاسلام'' بھی اس موضوع پر ایک نادر کتاب ہے جس میں اس عنوان سے متعلق تقریباً تمام موضوعات پر تحقیق بحث کی گئی ہے۔ اس کتاب کا خلاصہ ان کے شاگرد رشید علامہ ابن قیمؒ نے ''الطرق الحُكميه'' کے آخر میں پیش کیا ہے۔ اسلام کے نظام محاسبہ پر مستقل کتابیں بھی تصنیف کی گئی ہیں جن میں اس موضوع کی اہمیت وافادیت، شرائط وارکان وغیرہ سے متعلق تمام اُمور کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اس موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں کی تعداد تیس کے قریب ہے۔

اُستاذ کورکیس عواد نے دمشق سے شائع ہونے والے ''**مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق**''، ۱۴۱۸ھ ص: ۴۱۷-۴۲۸، کے ایڈیشن میں اس موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں کے تعارف پر مشتمل ایک تحقیقی مقالہ ''الحسبة في خزانة الكتب العربية'' کے عنوان سے تحریر کیا ہے، جس میں ان کتابوں میں موجود تمام مباحث کا احاطہ کرتے ہوئے تفصیلی تعارف پیش کیا گیا ہے۔

ڈاکٹر ایم ایس ناز نے اسلام کے نظام احتساب پر اردو زبان میں بڑی عمدہ اور منفرد مفصل کتاب ''اسلامی ریاست میں محتسب کا کردار'' کے عنوان سے تصنیف کی ہے۔ جو ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، ۱۹۹۹ء سے شائع ہوئی ہے۔ اس کتاب میں درج ذیل عنوانات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے:

اسلامی ریاست اور عدل، احتساب، الحِسبہ، محتسب، محتسب اور متطوع، قاضی اور محتسب، محتسب اور شُرطہ، شرائط محتسب، فرائض و اجبات، عہد رسالت میں احتساب، خلافت راشدہ میں احتساب، اُموی عہد میں احتساب، عباسی عہد میں احتساب، فاطمین مصر کے دور میں احتساب۔

عثمانی ترکوں کے دور میں احتساب، محتسب اندلس میں، محتسب ایران میں، اسلامی ہند میں نظام احتساب، عہد حاضر میں محتسب کے ادارے، وفاقی ادارہ محتسب پاکستان۔ (از مترجم)

قاضی ابو الحسن علی ماوردیؒ نے اپنی کتاب ''الاحکام السلطانیہ'' ص: ۲۹۹-۳۲۲ میں اسلام کے نظام احتساب کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے قارئین کے استفادہ کے لیے اُس کا خلاصہ پیش خدمت ہے، از مترجم۔

علامہ ماوردیؒ لکھتے ہیں: کہ محکمہ قضاء اور محکمۂ مظالم (فوجداری مقدمات سے متعلق) کے درمیان ایک محکمہ احتساب کے نام سے ہوتا ہے۔ اس محکمہ کا دائرہ کار دو باتوں میں محکمہ قضاء کے برابر ہے اور دو میں اس سے کم اور دو میں اس سے زیادہ۔

وہ دو امور جن میں دونوں محکموں کے اختیارات مساوی ہوتے ہیں:

. . . .

۱۔ محتسب حقوق العباد سے متعلق تین قسم کے دعووں کی سماعت کرسکتا ہے:

۱۔ ناپ تول میں کمی کا دعویٰ

۲۔ مبیع (یعنی خریدی جانے چیز) یا اُس کی قیمت کی کمی بیشی یا اُس میں ملاوٹ اور کھوٹ کا دعویٰ۔

۳۔ قدرت اور وسائل کے باوجود واجب الادا قرضوں کی ادائیگی نہ کرنے اور ٹال مٹول سے کام لینے والوں کے خلاف دعویٰ۔

یہ تین قسم کے دعوے ایسے ہیں کہ اُن کا تعلق ظاہری منکرات سے ہے اور چونکہ محتسب کا فرض منصبی بھی یہی ہے کہ اچھے اور نیک کاموں کو جاری رکھے اور برے کاموں سے کو روکے اور اگر ضرورت محسوس کرے تو پولیس کی مدد سے برائی کا قلع قمع کرنے سے بھی دریغ نہ کرے۔

۲۔ دوسری بات جس میں یہ محکمہ قضاء کے برابر ہے وہ یہ ہے کہ محتسب مدعیٰ علیہ کو واجب شدہ حق سے عہد برآ ہونے پر مجبور کرے۔ مگر محتسب صرف اُن حقوق میں مداخلت کرنے کا مجاز ہے جن کے دعاوی کی سماعت کرنے کا حق اُس کے دائرہ کار میں آتا ہو۔ اعتراف واقرار کے بعد حتی الوسع کوشش کرے کہ صاحب حق کو اس کا حق فوری مل جائے۔

وہ دو اُمور جن میں محکمہ احتساب کے اختیارات محکمہ قضاء سے کم ہوتے ہیں:

۱۔ محتسب کو عام مقدمات اور دعووں کی سماعت کا حق نہیں ہے، ظاہری منکرات کے علاوہ، عقود و معاملات (یعنی نکاح اور لین دین وغیرہ کے معاملات) کی سماعت کرنا اس کے دائرہ کار میں نہیں آتا اور نہ اس طرح کے مقدمات اس کی عدالت میں پیش کیے جاسکتے ہیں۔ کیونکہ وہ اس طرح کے دعوؤں میں احکامات صادر کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ چاہے وہ معاملہ کم رقم کا ہو یا زیادہ حتیٰ کہ ایک درہم کے تنازع میں بھی فیصلہ کرنے کا اختیار اُس کے پاس نہیں ہوتا۔

۲۔ محکمہ احتساب کی کاروائی اِن اُمور میں نافذ ہوتی ہے جن کا مجرم اعتراف کرے اور جن اُمور میں فریقین ایک دوسرے کے دعویٰ کی تردید کررہے ہوں اور ایک دوسرے پر الزام تراشی کررہا ہو تو اس طرح کے معاملات میں محکمہ احتساب کو مداخلت کا اختیار نہیں۔ کیونکہ اس طرح کا مقدمہ گواہوں کی شہادت یا منکر کی جانب سے حلف اٹھانے پر موقوف ہے اور یہ دونوں کام حکام اور قاضیوں کے دائرہ کار میں آتے ہیں۔

وہ دو اُمور جن میں محکمہ احتساب کے اختیارات محکمہ قضاء سے زائد ہوتے ہیں:

۱۔ محتسب از خود تلاش اور جستجو کرکے ایسے مقدمات پر کاروائی کرسکتا ہے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہوں۔ اور یہ ضروری نہیں کہ کوئی شخص ان کے پاس آکر دعویٰ دائر کرے، جبکہ عام قاضی کے پاس

احتساب کے محکمہ سے متعلق قاضی کی یہ ایک اضافی ذمہ داری بھی ہوتی ہے کہ منکرات کی بیخ کنی کرے اور مخرب اخلاق اُمور پر کڑی نظر رکھے اگرچہ یہ اُمور اُس کے سپرد نہ کیے گئے ہوں۔ اور اس طرح کے معاملات کی گاہے بگاہے چیکنگ کرتا رہے تاکہ خلاف شریعت اُمور اسلامی سوسائٹی میں رواج نہ پائیں۔ جبکہ عام مقاضی صرف انہی اُمور کے بارے میں فیصلہ صادر کرنے کا مجاز ہوتا ہے جو مقدمات تصفیہ کے لیے اُس کے پاس پیش کیے جائیں اور اُن معاملات کے بارے میں کوئی رائے زنی نہیں کرتا جو اُس کے پاس تصفیہ کے لیے پیش نہ کیے گئے ہوں۔

محکمہ احتساب کے قاضیوں کو بعض ایسے انتظامی اختیارات حاصل ہوتے ہیں جو کہ دوسرے قاضیوں کو حاصل نہیں ہوتے۔ مثلاً جرائم پیشہ اور شر پسند عناصر پر حکومت کا رعب اور دبدبہ قائم رکھنا بھی اسی وزارت کی ذمہ داری ہے، تاکہ ایسے لوگ خوف زدہ رہیں۔ جبکہ عام قاضیوں کی ذمہ داری صرف انصاف کی فراہمی ہوتی ہے۔ اس حوالے سے نظام محاسبہ اور نظام قضاء کے درمیان عموم خصوص من وجہٍ کی نسبت پائی جاتی ہے۔ (یعنی نظام محاسبہ بعض صورتوں میں نظامِ قضاء سے خاص ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں عام) کیونکہ قضاء کے بعض معاملات نظامِ محاسبہ میں زیرِ بحث آتے ہیں نہ کہ تمام معاملات، اور یہاں کچھ ایسے اُمور بھی زیرِ بحث آتے ہیں جو قضاء کے ضمن میں نہیں آتے۔

دسواں درجہ: محکمہ قضاء کے بعض ذیلی ادارے

دسواں درجہ محکمہ قضاء کے بعض ذیلی اداروں کا ہے۔ جن کو قضاء سے متعلق بعض معاملات مثلاً عقود، لین دین، نکاح، یتیموں کے اموال و جائدوں کی نگرانی اور اُن کی خرید و فروخت، شفعہ وغیرہ کے معاملات کو فسخ کرنے یا اُن کے انعقاد کے اختیارات تفویض کیے جاتے ہیں۔ یعنی شرعی قوانین وضوابط

جب تک کوئی دعویدار مقدمہ پیش نہ کرے وہ از خود کارروائی کرنے کا مجاز نہیں ہوتا اگر قاضی نے ایسا کیا تو وہ ظالم اور اپنے فرائض منصبی سے تجاوز کرنے والا ہوگا۔

۲۔ محتسب اپنے فرائض منصبی کو انجام دینے اور منکرات کے ازالہ کے لیے حکومتی اختیارات اور طاقت کو کام میں لاسکتا ہے اور وہ اس طرح کرنے سے جابر وظالم شمار نہیں ہوگا۔ جبکہ قاضی کا منصب عدل وانصاف کی فراہمی ہے اس کے کام میں تحمل اور وقار کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا وہ اگر ایسا کرے گا تو ظالم و جابر شمار ہوگا۔

کے مطابق ان کو فسخ کرنے یا ان کو برقرار رکھنے کے اختیارات اس محکمہ کو تفویض کیے جا سکتے ہیں۔

اس محکمہ کی حیثیت قضاء کا ایک ذیلی ادارہ کی ہوتی ہے، اس محکمہ کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ ایسے معاملات و امور کے بارے میں فیصلہ و احکامات جاری کرے جو کہ متفق علیہ ہوں، اور قاضی کی جانب سے متفق علیہ مسائل و معاملات کے بارے دیے گئے فیصلوں کے نفاذ کا اختیار بھی اس ادارہ کے پاس ہوتا ہے۔

یہ اختیارات اسی وقت استعمال کیے جا سکتے ہیں جب اس اتھارٹی کو اس طرح کے اختیارات تفویض کیے گئے ہوں اور اگر اس کو یہ اختیارات تفویض نہ کیے گئے ہوں تو پھر اس طرح کے معاملات و مسائل کے بارے میں احکامات صادر کرنے اور قاضی کی جانب سے صادر شدہ احکامات کے نفاذ کی یہ اتھارٹی مجاز نہ ہوگی۔

گیارہواں درجہ: محکمہ پنچائیت

گیارہواں درجہ محکمہ ثالثی / پنچائیت کا ہے۔ جو عوام میں سے چند افراد یا کسی ایک فرد کو ثالث کے اختیارات تفویض کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً فریقین اپنے درمیان میں سے کسی شخص کو ثالث مقرر کر دیں اور دونوں فریقین اس بات پر رضامند ہو جائیں کہ حَکَم (یعنی ثالث) ان کے جھگڑوں کا فیصلہ کر دے تو پھر اموال وغیرہ کے معاملات میں ثالث بنانا جائز ہوگا۔ لیکن حدود، قصاص اور لعان وغیرہ کے معاملات میں تحکیم (ثالث بنانا) جائز نہیں (۱)۔ یہ محکمہ بھی قضاء کا ایک ذیلی شعبہ ہوتا ہے۔

ثالث کے جو اختیارات ہوتے ہیں یا وہ جو بھی فیصلے کرے قاضی کے پاس بھی اس طرح کے تمام فیصلے کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور اس کے علاوہ بھی قاضی کے پاس بہت سے اختیارات ہوتے جو حکم (ثالث) کے پاس نہیں ہوتے ہیں۔ اور ثالثی متفق علیہ مسائل کے بارے میں مفید ہوتی ہے۔ اور خصوصاً ایسے مالی معاملات جو متفق علیہ ہوں تو ثالث کو نہ صرف ان کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار ہوتا بلکہ ان معاملات کے بارے دیئے فیصلوں کا نفاذ بھی کر سکتا ہے۔

---

(۱) یعنی ثالث نہ تو کوئی حد جاری کر سکتا ہے اور نہ ہی زوجین کے درمیان لعان کرا سکتا، اور نہ ہی قصاص، قذف، طلاق، عتاق، نسب، ولاء کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر کرے گا۔ (از مترجم)

ابن یونس فرماتے ہیں کہ سحنون (۱) کا قول ہے کہ حکم (ثالث) نے اگر کسی ایسے مالی معاملہ کے بارے میں فیصلہ دیا ہو جس کا تعلق مالی معاملات سے نہ ہو تو اس فیصلہ کو نافذ کر دیا جائے گا، لیکن آئندہ اس کو اس طرح کے معاملات کے بارے میں فیصلہ کرنے سے روک دیا جائے گا۔

علامہ سُحنون اور المدوّنۃ

(۱) ان کا نام عبد السلام اور کنیت ابو سعید تھی۔ سلسلۂ نسب یوں ہے، ابو سعید عبد السلام بن حبیب تنوخی قیروانی مالکی ہے، یہ بہت بڑے فقیہ، حافظ، عابد و زاہد اور نہایت ہی متدین اور متشرع تھے۔ ان کا لقب سحنون، سین پر پیش اور زبر دونوں طرح سے منقول ہیں۔

ان کا اصل آبائی وطن شام کا مشہور شہر حمص ہے۔ ان کے والد فوج کے ساتھ حمص سے قیروان آئے تھے اور یہیں ان کی پیدائش ۱۶۰ھ ہوئی۔ یہ خالص عربی النسل تھے، ان کو سحنون کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ مراکش میں پایا جانے والا ایک انتہائی زیرک اور ذہین پرندہ کا "سُحنُون" نام ہے۔ علامہ سُحنون بھی چونکہ انتہائی ذہین اور زیرک تھے اسی وجہ سے ان کو سُحنون کے لقب سے لکھا اور پڑھا جاتا ہے۔

قیروان کے علماء و فقہاء سے انہوں نے ابتدائی تعلیم حاصل کی، اس کے بعد تونس کا سفر کیا اور وہاں کے اکابر اہل علم مثلاً علامہ ابن قاسم اور امام مالک کے دیگر شاگردوں سے علم حاصل کیا ہے۔ علم کے عظیم ذخیرہ کے حصول کے بعد اپنے وطن واپس آ گئے۔ اور کہا کرتے تھے: اللہ تعالیٰ فقر کا ستیاناس کرے! کہ امام مالک موجود تھے لیکن ہم غربت و فقر کی وجہ سے ان کی خدمت میں حاضر ہونے سے محروم ہو گئے۔ اور مجبوراً ہم نے ابن قاسم ہی سے علم حاصل کرنے پر اکتفاء کیا۔ ان کے مقابے کا کوئی بھی عالم اور فقیہ نہ تھا۔ بادشاہ، قید و غریب سے عوام کے ایک جم غفیر نے ان سے علم حاصل کیا، لوگ ان سے علم حاصل کرنے اور ان سے شرف ملاقات کو خدائی اعزاز و انعام سمجھتے تھے، ان کے لاتعداد شاگرد تھے۔

یہ فقیہ النفس بلکہ سراپا فقیہ تھے، ان کے سینہ میں علوم اس طرح محفوظ تھے جس طرح قرآن کریم کی سورتیں حفظ ہوتی ہیں۔ ان کے بارے میں کہا جاتا ہے: "لم یکن بین مالک وسحنون أفقه من سحنون"۔ کہ امام مالک اور سحنون کے درمیان سحنون سے بڑا کوئی فقیہ نہ تھا۔ انہوں نے "المدوّنة" کو مرتب کیا، اہل قیروان کو "المدوّنة" پر اعتماد اور بھروسہ تھا۔ مراکش وغیرہ میں "المدوّنة" ہی کی وجہ سے امام مالک کے مسلک کو پھلنے پھولنے کا موقع ملا۔

قاضی ابن خلکان نے "وفیات الأعیان" ۳:۱۸۱ میں ان کی کتاب "المدوّنة" کے بارے تفصیلی گفتگو کی ہے۔ "المدوّنة" امام مالک سے مروی احادیث اور ان کے اقوال و فتاوی پر مشتمل ہے جو سحنون نے علامہ

. . . .

ابن قاسم سے سنے تھے۔

اسد بن فراتؒ جو کہ مالکی فقیہ تھے، عراق سے واپسی پر انہوں نے سب سے پہلے ''المدونۃ'' کو مرتب کیا۔ اور یہ کتاب ان سوالات اور جوابات پر مشتمل تھی جو انہوں نے علامہ ابن قاسم سے پوچھے تھے۔ جب اسد بن فراتؒ قیروان واپس آئے تو علامہ سُحنون نے اس کتاب کو نقل کیا تھا، اُس وقت تک اس مجموعہ کو ''الاسدیۃ'' کہا جاتا تھا۔ اس کے بعد علامہ سُحنون جب بذاتِ خود علامہ ابن قاسم کی خدمت میں ۱۸۸ھ حاضر ہوئے تو انہوں نے یہ مسودہ ان کو دکھانے کے علاوہ پڑھ کر بھی سنایا اور علامہ ابن قاسم نے اُس میں بہت سی اصلاحات کرنے کے بعد اُس کی توثیق کر دی۔ جب علامہ سُحنون ۱۹۱ھ میں واپس قیروان تشریف لائے۔ تو اس وقت تک ان کے پاس وہی مجموعہ تھا جو اسد بن فرات نے مرتب کیا تھا۔ لیکن اس وقت یہ مجموعہ غیر مرتب تھا اور اس میں موضوعات کے عنوانات وغیرہ نہیں لگائے گئے تھے۔

علامہ سُحنون نے اس مسودہ کو ترتیبِ جدید کے ساتھ کتابی شکل میں مرتب کیا اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی تبویب و تزیین بھی کی، اور اس میں موجود بہت سے مسائل کے دلائل ''المؤطا ابن وہب'' سے اخذ کیے۔ لیکن پھر بھی اُس میں بعض ایسی مباحث نامکمل رہ گئیں تھیں جن کو علامہ سُحنون مکمل نہ کر سکے۔ یہ تفصیل قاضی عیاضؒ نے ذکر کی ہے۔

علامہ سُحنون ایسی بے شمار خوبیوں اور خصوصیات کے مالک تھے کہ ان کے علاوہ کم ہی کسی فرد میں پائی جاتی تھیں۔ وہ ایک باکمال فقیہ، تقویٰ و تدین میں بے مثال اور حق پر سختی سے کاربند رہنے والے تھے، اُن کو دنیا سے انتہائی بے رغبتی تھی۔ مادی وسائل کی وسعت کے باوجود لباس اور کھانے پینے میں انتہائی سادگی اختیار کرتے تھے۔ بادشاہ اور حکام سے کبھی بھی کوئی ہدیہ قبول نہیں کرتے تھے۔

علامہ سُحنون اور منصبِ قضاء:

ایک دفعہ سربراہ ریاست نے ان قضاء کے عہدہ کی پیشکش کی تو انہوں نے قضاء کا عہدہ قبول کرنے سے انکار کر دیا، چنانچہ سربراہ ریاست ایک سال تک مسلسل ان سے اصرار کرتا رہا بالآخر انہوں نے دو شرائط پر قضاء کا منصب قبول کیا۔

۱۔ وہ قضاء کے منصب کی تنخواہ اور کوئی وظیفہ نہیں لیں گے۔

۲۔ ان کو امیر اور اس کے اہل خانہ کے خلاف بھی فیصلہ کرنے اور اس کو نافذ کرنے کا اختیار ہوگا۔

بارہواں درجہ: وزارتِ زکوۃ وعشر اور صدقات

بارہواں درجہ محکمہ وصولی زکوۃ وعشر اور صدقات کا ہے۔ اس محکمہ کا کام زکوۃ کے وصولی اور اس کی منصفانہ تقسیم کار ہے۔ حاکم صدقات کو ایسے مسائل کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار ہوگا جو کہ متفق علیہ نہ ہوں۔ اور خصوصاً وہ متفق علیہ مسائل جن کا تعلق زکوۃ کے اموال سے ہو ان کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار بھی ان کو ہوگا۔

اگر زکوۃ کے علاوہ دیگر معاملات کے بارے میں انہوں نے کوئی فیصلہ دے دیا تو وہ فیصلہ نافذ العمل نہیں ہوگا کیونکہ ان معاملات کے بارے میں فیصلہ کرنا ان کے دائرہ کار میں نہیں آتا اور نہ ہی ان کو اس طرح کے اختیارات تفویض کیے گئے ہیں، لہٰذا غیر متعلقہ مسائل کے بارے میں دیے گئے ان کے فیصلے نافذ العمل نہ ہوں گے۔

تیرہواں درجہ: وزارتِ تخمینہ کاری

تیرہواں درجہ ولایۃ الخرص (یعنی اموال زکوۃ اور عشر وغیرہ کا تخمینہ لگانا) کا ہے، جن لوگوں کو اموال زکوۃ اور عشر وغیرہ کا تخمینہ لگانے کا کام تفویض کیا گیا ہو ان کو اختلافی مسائل کے بارے

آپ قضاء کے منصب پر ۲۳۴ھ میں فائز ہوئے اور وفات (۲۴۰ھ) تک اسی منصب پر فائز رہے، اللہ تعالیٰ ان کو غریق رحمت کرے۔

علامہ زبیدی ''تاج العروس'' میں (سحن کے مادہ تحت) لکھتے ہیں کہ سحنون حرف سین کی پیش اور زبر دونوں کے ساتھ منقول ہے۔ اور سحنون بن سعد مالکی ائمہ میں سے تھے۔ انہوں نے طویل عرصہ تک امام مالک کی خدمت رہ کر علم حاصل کیا، اور اس کے بعد پھر افریقہ واپس تشریف لائے اور افریقہ میں مالکی مسلک کی ترویج انہی کی وجہ سے ہوئی اور ان کی وفات ۲۴۱ھ میں ہوئی۔ علامہ زبیدی نے یہاں تین غلطیاں کیں ہیں:

۱- سحنون کی ولدیت میں تحریف کی ہے کیونکہ ان کا نام اور ولدیت ابوسعید عبدالسلام بن حبیب تھی۔

۲- اور امام مالک کی خدمت میں حاضر ہونے کی نسبت بھی غلط بیان کی ہے حالانکہ علامہ سحنون کی نہ امام مالک سے ملاقات ہوئی اور نہ انہوں نے امام مالکؒ سے ملاقات کی غرض سے کوئی سفر کیا۔

۳- علامہ سحنون کی تاریخ وفات بھی غلط لکھی ہے۔

میں فیصلہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اور متفق علیہ مسائل کے بارے میں دیئے گئے فیصلوں کے نفاذ کا اختیار بھی ان کو نہیں ہوگا۔

ان کو زمین کی پیداوار اور پھلوں وغیرہ کا تخمینہ لگانے اور ان کی حفاظت کے علاوہ اور کوئی اختیار نہ ہوگا۔ اور اس محکمہ سے منسلک افراد اس بات کا بھی خیال رکھیں گے کہ پھلوں کے خشک ہونے کے بعد ان کے وزن میں کتنی کمی واقع ہوئی ہے۔

امام مالکؒ تخمینہ شدہ مقدار کے مطابق فیصلہ کرنے کے جواز کے قائل ہیں، اگرچہ بعد میں یہ معلوم ہو کہ پیداوار کا غلط تخمینہ لگایا گیا تھا، تو اس غلطی کی وجہ سے حاکم کا سابقہ فیصلہ کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سابقہ فیصلہ کو کالعدم قرار دیا جائے کیونکہ اُس فیصلہ کے نفاذ سے پہلے تخمینہ کی غلطی کا پتہ چل گیا ہے۔ اور اس بات پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ فیصلہ کے نفاذ سے پہلے اگر قاضی کو کسی غلطی کا پتہ چل جائے تو پھر اُس فیصلہ کا نفاذ قطعی طور پر حرام ہوتا ہے۔ کیونکہ نصاب سے کم مقدار میں زکوۃ واجب کرنا اجماع کے خلاف ہوگا اور اگر اجماع کی خلاف ورزی نہ بھی ہو تو پھر نص کی خلاف ورزی تو یقیناً ہوگی۔

یہ بھی ضابطہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو جائے کا فیصلہ اجماع کے خلاف صادر ہوا تو ایسے فیصلہ کے بارے میں فقہاء کا اجماع ہے کہ اُسے کالعدم قرار دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ امام مالکؒ نے اس کو مصالح عامہ کی ایک قسم شمار کیا ہے۔ فقراء اور اغنیاء دونوں کے مفادات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ موقف اختیار کیا ہے، کیونکہ حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینے میں فقراء کا کوئی فائدہ نہیں بلکہ نقصان ہوگا۔ اور مالداروں کا فائدہ یہ ہوگا کہ زکوۃ وغیرہ کی ادائیگی کے بعد وہ اپنے اموال کے مالک ہوں گے اور اُن میں اپنی مرضی کے مطابق جیسے چاہیں تصرف کریں گے۔

اُن کو اب مزید کسی عدالتی کاروائی میں الجھانے سے اُن کا کوئی فائدہ نہیں بلکہ اُن کا نقصان ہوگا۔ اور اگر ہم حاکم کے تخمینہ کا اعتبار نہ کرتے تو پھر ہمیں مالکان پر اس اندیشہ کے پیشِ نظر یہ پابندی لگانی پڑتی کہ وہ ان پھلوں وغیرہ میں کوئی تصرف نہ کریں تاکہ مالدار لوگ کہیں پھلوں کو استعمال کر کے یہ نہ کہہ دیں کہ ہماری تو پیداوار ہی کم ہوئی جس سے زکوۃ کا نصاب پورا نہیں ہوتا اور حاکم نے اندازہ لگانے میں غلطی کی تھی۔

جب تک ہمیں یقین سے یہ معلوم نہ ہو کہ اندازہ لگانے والے نے صحیح اندازہ لگایا ہے یا نہیں؟ اس وقت تک ہم زمین کے مالکان پر پابندی لگائیں گے کہ وہ پھلوں میں کسی قسم کا کوئی تصرف نہ کریں کیونکہ کہیں ایسا نہ کہ ہو زمین کے مالکان پیداوار کو خود استعمال کرلیں اور یہ کہیں کہ حاکم نے غلط اندازہ لگایا تھا۔

اس طرح کے مصالح کی وجہ سے بسا اوقات قواعد وضوابط میں اختلاف ہو جاتا ہے جیسا کہ غلّہ اٹھانے والے مزدور سے غلّہ میں کسی قسم کے نقصان کی وجہ سے مالک نقصان کا ضمان وصول کرلے، حالانکہ مزدور کے ہاتھ میں مال وغیرہ امانت ہوتا ہے اور یہ مسلمہ ضابطہ ہے کہ امین کو امانت میں نقصان ہو جانے کی وجہ ضامن نہیں ٹھیرایا جا سکتا۔

اسی طرح کسی کاریگر کو نقصان کا ذمہ دار ٹھیرایا جائے اگر اس نے کام کے دوران نفس شئی میں کو نقص پیدا کر دیا ہو، مثلاً رنگریز یا بیل گوٹہ لگانے والے نے کپڑے میں کوئی نقص پیدا کر دیا۔ یہاں ضامن ٹھہرانے کی وجہ لوگوں کے مفادات کا تحفظ ہے کیونکہ اس کے بغیر لوگوں کے اموال کا تحفظ ممکن نہیں۔ کیونکہ غلّہ وغیرہ میں سے کھانے پینے کی اشیاء کی طرف لوگوں کی طبیعتیں بڑی سرعت کے ساتھ مائل ہوتی ہیں، اور اگر کاریگر کے کسی عمل کی وجہ سے اصل شئی خراب ہو جائے تو پھر اُن کے خلاف لوگوں کا شدید ردّعمل ہوگا جو فتنہ وفساد کا سبب بنے گا۔ کیونکہ کسی چیز کی ذات میں نقصان کی وجہ سے اُس چیز کی قدر و قیمت کم ہو جاتی ہے جس سے مالک کا نقصان ہوگا۔

وزارت التقویم اور وزارت تخمینہ کاری کے درمیان فرق:

اس تفصیل سے محکمہ خرص اور محکمہ تقویم (یعنی وہ محکمہ جس کو اشیاءِ صرف کی قیمتوں کو مقرر کرنے اور کنٹرول کرنے کی ذمہ داری سونپی گئی ہو) کے درمیان فرق واضح ہو گیا ہے۔ کیونکہ اگر قیمت لگانے والے نے غلطی سے کم یا زیادہ قیمت لگا دی ہو تو جو بھی فرق ہوگا وہ صاحبِ حق کو واپس کرنا واجب وضروری ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر خارص (اندازہ لگانے والا) نے غلط اندازہ لگایا ہو تو اُس کو نہ ذمہ دار ٹھرایا جا سکتا ہے اور نہ اُس کے فیصلہ کو تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اور ہم نے مفاد عامہ کی جو بات کی ہے وہ قیمت مقرر کرنے والے کے فعل میں ثابت نہیں ہوسکتی۔

چودھواں درجہ: وزارتِ تنفیذ

چودہواں درجہ ایسی وزارت کا ہے جس کے سربراہ کو کسی بھی معاملہ میں فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس محکمہ کا کام صرف احکامات کا نفاذ ہوتا ہے اور احکام کے نفاذ میں اُن کی اہلیت کی شرائط وہی ہیں جو وزارت تنفیذ کے سربراہ کی ہوتی ہیں۔ البتہ ان کو احکام کے اجراء کا اختیار نہیں ہوتا۔ ان کی ذمہ داریوں میں غنیمت کے اموال کی تقسیم کار، غیر حاضر لوگوں تک اُن کے اموال کی ترسیل، مستحقین تک اُن کے اخراجات اور بیت المال کی جانب سے مقرر کردہ امداد کو پہچانا، اور اسی طرح زکوٰۃ کے مستحقین تک زکوٰۃ کی رقم پہچانا وغیرہ ایسے امور ہیں جن میں صرف احکام کا نفاذ ہوتا ہے اور بس، یہ محکمہ کسی بھی حوالے سے کوئی فیصلہ یا حکم صادر کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔

پندرہواں درجہ: وزارت بے محکمہ

پندرہواں درجہ ایسی وزارت کا ہے جس کے پاس نہ کوئی فیصلہ کرنے کا اختیار رہوتا ہے اور نہ کسی فیصلہ کے نفاذ کا اختیار رہوتا ہے، اس کا کام قیمتوں کی تعیین کرنا، ترجمانی کے فرائض انجام دینا، اِنشاء پردازی کے فرائض کی انجام دہی اور قیافہ شناسی وغیرہ، یا ایسی فروخت شدہ باندی کے بارے میں کوئی فیصلہ دینا جس کے بارے میں دو خریداروں میں سے ہر ایک نے تملیک کا دعویٰ کر دیا ہو، یا وراثت وغیرہ کی تقسیم کا کام کرنا ہے۔ اس محکمہ سے وابستہ افراد کسی بھی معاملہ میں نہ کوئی فیصلہ دے سکتے ہیں اور نہ کسی فیصلہ کا نفاذ کرا سکتے ہیں، اور جب کبھی کسی معاملہ میں کوئی فیصلہ کر دیں تو اُس فیصلہ کا نفاذ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس طرح کی کوئی ذمہ داری اِن کو تفویض ہی نہیں کی گئی، اِس محکمہ کے افراد کی حیثیت تو عوام کی حیثیت کے برابر ہوتی ہے۔

اس مختصر بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ایسی کونسی وزارتیں یا محکمے ہیں جن سے ایک عام آدمی مستفید ہو سکتا ہے اور کن سے مستفید نہیں ہو سکتا۔ اور استفادہ کے حوالے سے وزارت اور محکموں کی بہت سی قسمیں ہیں، کیونکہ بعض محکمے ایسے ہوتے ہیں جن کے پاس وسیع اختیارات ہوتے ہیں اور بہت سے معاملات میں فیصلہ کرنے اور اُس کو نافذ کرنے کا اختیار بھی اُن کے پاس ہوتا ہے۔ بعض محکمے ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کے پاس مخصوص قسم کے اختیارات ہوتے ہیں، جبکہ بعض محکمے ایسے ہوتے ہیں کہ ایک حیثیت سے اُن کے اختیارات زیادہ ہوتے ہیں اور دوسری حیثیت سے اُن کے اختیارات کم ہوتے ہیں۔

سوال: ۳۴

کیا قاضی اپنے فیصلہ کو کالعدم قرار دے سکتا ہے؟

فقہاء کے اس قول کا کیا مطلب ہے کہ انسان اپنے ہی فیصلہ کو کالعدم قرار دے سکتا ہے اور اُسے یہ بھی اختیار ہے کہ جب وہ محسوس کرے کہ کسی ایسے شخص نے فیصلہ کیا ہے جس میں فیصلہ کرنے کی اہلیت وصلاحیت نہ تھی یا وہ قضاء کا اہل نہ تھا تو اُس کے فیصلہ کو بھی کالعدم قرار دے سکتا ہے؟

کیا یہ خصوصی اختیارات متفق علیہ مسائل کے بارے میں ہیں؟ یا اختلافی مسائل کے بارے میں ہیں؟ یا دونوں صورتوں پر مشتمل ہے؟ یا اس قول کو اپنے ظاہر معنیٰ ومفہوم پر محمول نہیں کیا جائے گا؟

جواب:

قاضی یا حاکم دو شرائط کے ساتھ اپنا فیصلہ کالعدم قرار دے سکتے ہیں:

۱- وہ مسئلہ اتفاقی اور اجماعی نہ ہو۔

۲- حاکم کو اپنے سابقہ فیصلہ کے غلط ہونے کے بارے میں یقین ہو جائے۔

اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ ایک اجتہادی فیصلہ کو دوسرے اجتہادی فیصلہ کی بنا پر کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا: کیونکہ جب اتفاقی واجماعی صورت ہو تو وہ حکم کالعدم نہیں ہوتا بلکہ جو چیز فیصلہ کا مدار بنتی ہے وہ کالعدم ہوتی ہے اور فیصلہ تبدیل کرنے کے لیے کسی سبب کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، جبکہ یہاں یہ صورت ہوگی کہ جس چیز کو حکم کے لیے سبب بنایا گیا تھا وہ دراصل سبب ہی نہ تھا لہٰذا اس سبب سے متعلق حکم کو ختم کرنے کی کوئی وجہ ہی نہیں بنتی۔

مثلاً ایک آدمی کے خلاف ایک جگہ قصاص کا فیصلہ ہوا اور وہاں تمام لوگوں نے قصاص کے ثبوت پر اتفاق کر لیا اس کے بعد اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ یہ شخص درحقیقت مجرم (قاتل) ہی نہ تھا تو یہاں تو تبدیلی اُس چیز میں واقع ہوئی ہے جس کو سبب مانا گیا تھا اور اس سبب پر مرتب ہونے والے حکم وفیصلہ میں کوئی تغیر وتبدل واقع نہیں ہوا۔

اسی طرح کسی دوسرے حاکم کے فیصلہ پر نظر ثانی ممکن ہے، اور جب یہ معلوم ہو جائے کہ

فیصلہ کرنے والا شخص فاسق تھا یا منصب قضاء کا اہل ہی نہ تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ فیصلہ اجماعی نہ ہو تو حاکم کو اختیار ہے کہ اُس کو بذاتِ خود تبدیل کر دے، یعنی اگر پہلے قاضی نے کسی چیز کو لازم کیا تھا تو یہ اُس کو لازم قرار نہ دے اور اگر اُس نے کوئی معاہدہ کیا تھا تو یہ دوسرا حاکم اس کو منسوخ کر دے، اور جو فیصلہ اُس نے منسوخ کیا تھا یہ اُس کو نافذ کر دے۔

حاکم کو یہ بھی اختیار رہتا ہے کہ جس چیز کو پہلے شخص نے سبب بنا کر حکم لگایا تھا اب اُس کو باطل قرار دیدے اور کوئی دوسرا شخص اُس چیز کو سبب قرار نہ دے اگر اُس کے سبب ہونے پر اتفاق نہ ہو۔

ایسا فیصلہ اور حکم جو اتفاقی و اجتماعی ہو، تو پھر خاص طور پر اُس کے سبب کے ثابت ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں غور کیا جائے گا کہ آیا سبب موجود ہے یا نہیں؟ اگر اس چیز کا سبب ہونا ثابت ہو جائے تو پھر اُس فیصلہ کو اپنے حال پر برقرار رکھا جائے گا اور اس میں کسی قسم کا کوئی تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر سبب کے ثبوت کے بارے میں شک ہو تو جب تک اُس کے سبب ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فیصلہ نہیں ہو جاتا اُس وقت تک تحقیق و جستجو جاری رکھی جائے گی تاکہ حکم اور فیصلہ کو برقرار رکھنے یا نہ رکھنے کا فیصلہ کیا جا سکے۔

سوال : ۳۵

اُس فیصلہ کی شرعی حیثیت جس میں گواہان اپنی گواہی سے رجوع کرلیں

فقہاء کا یہ قول بہت ہی مشکل اور پیچیدہ ہے جس میں کہا گیا ہے'' کہ اگر گواہان اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو اس کا اثر فیصلہ پر نہیں پڑے گا''، حالانکہ سبب کے بغیر کسی حکم کا ثبوت اجماع کے خلاف ہے!، اور یہاں گواہوں کا اپنی گواہی سے رجوع کرنے کی وجہ سے سبب کا ثبوت ہی نہیں ہو رہا۔

کیا فقہاء کا یہ قول اس قاعدہ'' کہ جو بھی فیصلہ یا حکم اجماع کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دیا جائے گا اُس کو کالعدم قرار دیا جائے گا'' سے مستثنیٰ ہے؟ یا اس کا کوئی اور مطلب ہے؟

جواب :

یہ بات طے شدہ ہے کہ جو بھی فیصلہ اجماع کے خلاف ہوا سے کالعدم قرار دیا جائے گا، چونکہ یہاں شرعی دلیل کی وجہ سے کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ یہاں حکم کا ثبوت معتبر گواہوں کی گواہی اور شرعی سبب کے مطابق ہوا ہے۔ اور جہاں تک گواہوں کا اپنی گواہی کو جھٹلانے کا تعلق ہے تو ظاہر ہے اُن کا یہ فعل اس بات کی دلیل ہے کہ وہ فُسّاق ہیں۔ اور فُسّاق کے قول کو بنیاد بنا کر کسی فیصلہ یا حکم کو نہیں کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لہٰذا حکم اور فیصلہ اپنی اصلی حالت پر برقرار رہے گا اُس میں کسی قسم کی کوئی ترمیم نہیں کی جائے گی۔

سوال: ۳۶

حُکام کے ایسے تصرفات جنہیں کوئی دوسرا شخص کالعدم قرار دے سکتا ہے

حُکام کے بعض تصرفات کے بارے میں بہت سے فقہاء کو بھی ابہام رہا ہے کہ کیا حاکم کے اِس طرح کے تصرفات کو فیصلہ کا درجہ حاصل ہے یا نہیں؟

حُکام کے وہ کون سے تصرفات ہیں جو فیصلہ کے دائرہ میں نہیں آتے؟ تاکہ حکام کے علاوہ کوئی دوسرا شخص بوقت ضرورت اگر مناسب سمجھے تو اُن کے خلاف فیصلہ صادر کر سکے یا اُن میں ترمیم و تبدیلی کر سکے؟ کیونکہ حاکم کے نفسِ حکم کو کالعدم قرار دینا تو کسی بھی صورت میں جائز نہیں، جبکہ حکم اور فیصلہ کے علاوہ حاکم کے دوسرے تصرفات کی مخالفت کرنا اور اُن کو کالعدم قرار دینا جائز ہوتا ہے۔

لہٰذا وہ کون سے مقامات ہیں جہاں حُکام کے تصرفات کی حیثیت حکم اور فیصلہ کی نہیں ہوتی اور دیگر حُکام کو اُس میں ترمیم کرنے کا اختیار رہتا ہے؟

جواب:

حکام کے تصرفات کی بیس اقسام:

حُکام اور ائمہ کے ایسے تصرفات کی بہت سی قسمیں ہیں جن کا تعلق فیصلہ وحکم سے نہیں ہوتا، اُن میں سے یہاں اِن شاء اللہ صرف بیس انواع کا ذکر کیا جائے گا۔ حکام کے یہ عمومی تصرفات ہیں جن کی شرعی حیثیت کی وضاحت کی ضرورت ہے تاکہ اُن میں غلطی کرنے سے محفوظ رہا جا سکے۔

۱- حُکام کے تصرفات کی پہلی قسم:

عقود ومعاہدات: مثلاً یتیموں، غیر حاضر افراد، مفقود الخبر، اور دیوانے لوگوں کے اموال اور جائداد کی خرید وفروخت وغیرہ، اسی طرح یتیموں میں سے جب کوئی بالغ ہو جائے تو اُس کا نکاح کرانا،

زیر کفالت ایسی عورتوں کا نکاح کرانا جن کا کوئی ولی نہ ہو۔ اور محجور (ایسے افراد جن پر مالی معاملات میں تصرفات کرنے پر پابندی لگادی جائے) کی املاک اور جائداد وغیرہ کو کرایہ پر دینا اور اسی طرح کے دیگر معاملات۔

حاکم کے اس طرح کے تصرفات حکم اور فیصلہ کا درجہ نہیں رکھتے، لہٰذا دیگر حکام یا قاضی اگر محسوس کریں تو ان پر نظر ثانی کرنے اور اُن کے بارے میں اپنی رائے کے اظہار کا اختیار ہوتا ہے۔ اگر دوسرا حاکم یا قاضی محسوس کرے کہ بہت ہی کم قیمت پر کوئی چیز فروخت کردی گئی ہو، یا مکان اور دکان وغیرہ کو رائج الوقت کرایہ سے بہت ہی کم کرایہ پر دے دیا گیا ہو، یا یہ دیکھے کہ کسی عورت کا نکاح غیر کُفو میں کر دیا گیا ہے، تو اس صورت میں اس کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اس طرح کے امور کا شریعت کی حقیقی روح کے مطابق جائزہ لے کر شریعت اسلامیہ کے مقرر شدہ قواعد وضوابط کے مطابق ان کا فیصلہ کرے۔ ان اشیاء اور منافع کے اندر حاکم کے اس طرح کے تصرفات کسی بھی حوالے سے حکم اور فیصلہ کا درجہ نہیں رکھتے۔

البتہ بعض اوقات اس طرح کے معاملات کے علاوہ دیگر اُمور میں حُکام کے اس طرح کے تصرفات فیصلہ اور حکم کا درجہ رکھتے ہیں۔ مثلاً مذکورہ مسائل کے بارے میں حاکم نے اب جو فیصلہ دیا ہے وہ ان اُمور میں دیے گئے سابقہ فیصلہ کو باطل وکالعدم قرار دیدے گا۔ مثلاً کسی عورت نے غیر کُفو میں نکاح کیا ہوا تھا اور اب قاضی اُس کا نکاح موجودہ شوہر کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے کرادے بشرطیکہ حاکم کو پوری صورتحال معلوم ہو۔ یا فروخت شدہ چیز کو اب مناسب قیمت پر کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے، جبکہ حاکم کو سابقہ صورتحال معلوم ہو، اس کے طرح دیگر اُمور میں بھی یہی صورتحال ہوگی۔ ان نئے معاہدات کے حوالے سے ان تصرفات کا پایا جانا اس بات کا متقاضی ہے کہ ان اُمور کے بارے میں حاکم کی جانب سے دیے گئے سابقہ معاہدات منسوخ اور کالعدم شمار ہوں گے۔

۲۔ حُکام کے تصرفات کی دوسری قسم:

دوسری قسم ذوات کے اندر اوصاف کا ثبوت: مثلاً حاکم کے پاس کسی شخص کی عدالت یا جرح کا ثبوت، یا نماز کی امامت کی اہلیت کے وصف کا ثبوت، یا حضانت (کسی بچے کی پرورش) یا وصیت کی

اہلیت اور اس طرح کے دیگر اُمور کا ثبوت۔

صفات کے اثبات کی تمام صورتیں جن کا تعلق اس قسم سے ہو حکم کے دائرہ میں نہیں آتیں، اور دوسرے قاضی اور حاکم کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ان اُمور کو قبول نہ کریں، اور اگر ان کے پاس شرعی سبب موجود ہو تو جس شخص کے بارے میں عادل ہونا ثابت ہوا ہو وہ اس کے بارے میں فاسق ہونے کا اعتقاد رکھ سکتا ہے۔ اور حاکم نے جس شخص کو مردود الشہادۃ قرار دیا ہو، اگر اس دوسرے قاضی اور حاکم کے پاس اُس مردود الشہادۃ شخص کے عادل ہونے کے اسباب وشواہد موجود ہوں تو وہ اس شخص کو حاکم کے تصرف کے برعکس عادل ہی سمجھیں۔ دیگر تمام صفات کی بھی یہی صورتحال ہوگی۔

۳۔ حُکام کے تصرفات کی تیسری قسم:

تیسری قسم دعوی کے اسباب کا ثبوت: مثلاً تلف شدہ اشیاء کی قیمت کا ثبوت، اسی طرح قرا ضداروں پر قرض ثابت کرنا، بیویوں اور دیگر مستحق قرابتداروں کے لیے نان ونفقہ کا ثبوت، اشیاء کے منافع کے اندر عرف اور رواج کے مطابق مزدور کی اُجرت کی تعیین کرنا، اور اسی طرح کی دوسری صورتیں۔ حاکم کی طرف سے مذکورہ بالا تمام اسباب کے ثبوت کی حیثیت حکم کی نہیں ہوگی، لہذا دیگر حُکام کو مذکورہ اُجرت، نان ونفقہ اور دیگر اسباب کی مقداروں میں اُن کے تقاضا کے مطابق ردو بدل کرنے کا اختیار ہوگا۔

۴۔ حُکام کے تصرفات کی چوتھی قسم:

چوتھی قسم ایسے دلائل کا ثبوت ہے جو استحقاق کے اسباب کے وجوب کا سبب بنتے ہوں، مثلاً حاکم کے پاس اس شخص کے حلف اٹھانے کا ثابت ہونا جس پر حلف (قسم اٹھانا) متعین ہو چکا تھا، اور جن لوگوں نے گواہ پیش کیے ہوں اُن کا ثبوت، اور مقدمے کے فریقین کی جانب سے اقرار کا ثبوت، اور اسی طرح کے دیگر اُمور۔

یہ ایسے دلائل ہیں جو ایسے اسباب کے ثبوت کا سبب بنتے ہیں جو ان کے مسببات کے استحقاق۔

کا موجب ہوتے ہیں۔ اگر حاکم کے ہاں یہ چیزیں ثابت ہوں تو ان کا حکم اور فیصلہ کے درجہ میں آ جانا لازم نہیں آتا بلکہ دوسرے حکام کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس طرح کے تصرفات کا جائزہ لے اگر مناسب سمجھے تو تسلیم کر لے یا اُن کو بالکل باطل و کالعدم قرار دیدے۔ اگر وہ ان تصرفات کے بارے میں کوئی سُقم محسوس کریں تو وہ محاسبہ و مواخذہ کر سکتے ہیں، اور سابقہ ثبوت ان دلائل میں پائے جانے والی کمزوری کے مواخذہ و محاسبہ کرنے میں روکاوٹ کا سبب نہیں بنے گا۔

۵- حُکام کے تصرفات کی پانچویں قسم:

پانچویں قسم شرعی احکام کے اسباب کا ثبوت ہے۔ مثلاً زوال، رمضان، شوال اور ذی الحجہ کے ہلال کی رؤیت کا ثبوت، کیونکہ روزوں کی فرضیت، یا افطار اور مناسک حج کی ادائیگی کا دارومدار ان مہینوں کے چاند کی رؤیت پر ہے۔ اور اسی طرح نمازوں کے اوقات کا ثبوت اُن کے وجوب وفرضیت کا سبب بنتا ہے۔

حاکم کے ہاں اِن تمام اسباب کا ثبوت حکم اور فیصلہ کا درجہ نہیں رکھتا بلکہ یہ صفات کے اثبات کی طرح ہوں گے۔ اگر رمضان کے چاند کا ثبوت شافعی مسلک کے مطابق ایک شخص کی گواہی کی بنیاد پر ہو تو ایسی صورت میں مالکی مسلک والے شخص کے لیے گنجائش ہوگی کہ وہ رمضان کا روزہ نہ رکھے۔

کیونکہ ایک شخص کی گواہی کی بنیاد پر چاند کا ثبوت حکم کے درجہ میں نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک سبب کا ثبوت ہے، للہٰذا جس شخص کے لیے یہ سبب نہیں بنتا اس کے ضروری نہیں کہ وہ اس کی بنیاد پر کوئی حکم لگائے (یعنی کوئی حکم مرتب کرے) (۱)۔

---

(۱) علامہ قرافی نے ''الفروق'' ۱: ۱۲۸-۱۲۹، فرق نمبر ۱۶ میں دلائل، حجاج اور اسباب کے درمیان فرق کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے یہاں اس کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔

علامہ قرافی لکھتے ہیں ایسے ادلہ جو احکام کی مشروعیت کا سبب بنتے ہیں اور وہ دلائل جو احکام کے وقوع پذیر ہونے کا موجب بنتے ہوں کے درمیان فرق حسب ذیل ہے۔

دلائل:

وہ ادلہ شرعیہ جو احکام کی مشروعیت کا سبب بنتے ہیں اُن کی تعداد بیس ہے، اور احکام کے وقوع پذیر ہونے کے دلائل سے مراد وہ ادلہ ہیں جو احکام کے لیے سبب، شرط اور موانع کے انتفاء کا سبب بنتے ہوں۔ وہ ادلہ شرعیہ جو احکام کی مشروعیت کا سبب بنتے ہیں درج ذیل ہیں:

کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، قیاس، اجماع، براۃ اصلیہ، اجماع اہل مدینہ، اجماع اہل کوفہ، استحسان، استصحاب، عصمت، الاخذ بالاخف، فعل صحابی، فعل ابوبکرؓ وعمرؓ، خلفائے اربعہ کا فعل، خلفائے اربعہ کا اجماع، اجماع سکوتی، اجماع لاقائل بالفرق فیہ، قیاس لا فارق، وغیرہ جن کی تفصیل اُصول فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔ یہ تمام ادلہ دلیل شرعی پر موقوف ہیں۔ یہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ صاحب شریعت نے احکام کے استنباط کے لیے ان کو دلیل مقرر کیا ہے۔

اُدلّۃ الاحکام:

اُدلّۃ الاحکام (یعنی وہ دلائل جو احکام کے وقوع پذیر ہونے کا سبب بنتے ہیں) اُن کی تعداد متعین نہیں کی گئی۔ انہی میں سے زوال شمس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿ اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ ﴾الاسراء:۷۸، سورج ڈھلنے سے رات کے اندھیرے تک نمازیں اور صبح کو قرآن پڑھا کرو۔

دنیا میں زوال شمس کے وقوع پذیر ہونے کی علامات وہ ہیں جو زوال شمس پر دلالت کرتی ہیں اور دوسرے وہ آلات جن کی مدد سے زوال شمس معلوم کیا جا سکتا ہے، مثلاً، اِسطرلاب، میزان، اور ربع الدائرہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے بے شمار جدید آلات ہیں۔

اسی طرح وہ تمام اسباب اور شرائط جن کا شریعت کی طرف سے مقرر کیا جانا ضروری نہیں بلکہ سبب کی سببیت، شرط کی شرطیت اور مانع کی مانعیت ان پر موقوف ہوتی ہے۔ ان امور کا وقوع پذیر ہونا شارع کی طرف سے مقرر کردہ نہیں ہے اور نہ ہی اس طرح کے دلائل کی تعداد کا احاطہ ممکن ہے۔ اور یہ فیصلہ کرنا بھی ممکن نہیں کہ مزید کسی چیز کو احکام کے وقوع کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

حجاج:

حجاج سے مراد وہ دلائل ہوتے ہیں جن کی بنیاد پر حکام فیصلہ کرتے ہیں۔ مثلاً رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے۔

۶ - حُکام کے تصرفات کی چھٹی قسم:

چھٹی قسم حُکام کے ان تصرفات پر مشتمل ہے جو انہوں نے عبادات وغیرہ مسائل کے بارے میں فتاویٰ جاری کیے ہوں۔ مثلاً حُکام کا بُضع (عورت کی شرمگاہ) کی تحریم، اس سے انتفاع کی اباحت، پانیوں کے پاک ہونے، اور ناپاک اشیاء کے بارے میں فتوے جاری کرنا۔ اس طرح کے مسائل کے بارے میں حُکام کی جانب سے جاری کیے گئے فتاویٰ کی حیثیت حکم اور فیصلہ کی نہیں ہوگی۔

بلکہ جو شخص حُکام کے ان فتاویٰ سے متفق نہ ہو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ پہلے حاکم اور امام اعظم نے جو فتوے دیے ہیں وہ ان کے خلاف فتوے جاری کر دے۔

قال ﷺ: "إنكم تختصمون إليّ و لعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحُجّته من بعض؟ فمن قضيتُ له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه إنما اقتطع له قطعة من النّار!۔

میں ایک انسان ہوں اور تم میرے پاس اپنے مقدمے لاتے ہو اس میں یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص اپنے معاملہ کو زیادہ رنگ آمیزی کے ساتھ پیش کرے اور میں اس سے مطمئن ہو کر اس کے حق میں فیصلہ دے دوں تو یاد رکھو کہ حقیقت حال تو صاحب معاملہ کو خود ہی معلوم ہوتی ہے اگر فی الواقع وہ اس کا حق نہیں ہے تو اس کو نہیں لینا چاہیے کیونکہ اس صورت میں جو کچھ اس کو دوں گا وہ جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا ہوگا۔

حجاج صرف وہ چیزیں ہوں گی جو صاحب شریعت کے ہاں معتبر ہوں اور ان سے مراد بینہ، اقرار، گواہ، گواہ اور اقرار، قسم اور اقرار، دو عورتوں کی گواہی اور قسم، عورتوں کے مخصوص مسائل کے لیے دو عورتوں کی گواہی۔

عورتوں کے مخصوص مسائل کے لیے امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی کا ہونا، بچوں کی گواہی، امام مالک کے نزدیک بعض صورتوں میں صرف تحالف (قسم اٹھانے)، امام مالکؒ کے نزدیک فریقین کی جانب سے قسمیں اٹھانے کے بعد اشیاء کی تقسیم، اس لحاظ سے حجاج کی دس قسمیں ہوگئیں ہے جن کی قاضی و حاکم کو ضرورت پیش آ سکتی ہے۔

شریعت اسلامیہ میں یہ تقسیم تین قسم کے افراد کے حوالے سے کی گئی ہے:

۱ - مجتہدین: ادلہ پر مجتہدین اعتماد کرتے ہیں۔

۲ - حُکام: حُکام کا انحصار حجاج پر ہوتا ہے

۳ - عام مکلفین: جبکہ عام مکلفین اسباب پر اعتماد کرتے ہیں مثلاً نمازوں کے زوال شمس اور روزوں کے لیے رمضان کے چاند کی رویت وغیرہ۔

اسی طرح حکام اگر کسی نیکی (یعنی معروف کام) کا حکم دیں یا کسی منکر کام سے روکیں اور حکام کا اعتقاد یہ ہو کہ یہ کام منکر یا معروف کے دائرہ میں آتے ہیں۔ لیکن وہ شخص جو حکام کی اس رائے سے متفق نہ ہو (یعنی اُس کا یہ اعتقاد نہ ہو) تو اُس کے لیے جائز ہے کہ وہ حکام کے اعتقادات کے خلاف عمل کرے۔ البتہ اگر حکام اپنے اعتقاد کے مطابق عمل کرنے سے اُس شخص کو باز رکھنے کے خواہشمند ہوں اور اس شخص کی مخالفت مسلمانوں کے درمیان افتراق کا سبب بنے تو پھر ایسی صورت میں حکام کی رائے کی اطاعت کرنا واجب ہوگا۔

حکام ایسے مسائل میں ہمارے اعتقاد کے مطابق ہم سے تعاون اور مدد نہیں کریں گے جن کے بارے میں وہ اپنی رائے پر قائم رہتے ہوئے ہم سے اختلاف رکھتے ہوں، الّا یہ کہ حکام کو کسی ایسے فتنہ وفساد کا اندیشہ ہو جس کے بارے میں نرمی برتنے اور پردہ پوشی کرنے شریعت نے ممانعت کی ہو۔

۷- حکام کے تصرفات کی ساتویں قسم:

ساتویں قسم حاکم کی جانب سے جاری کردہ ایسے احکام کے نفاذ کرنے سے متعلق ہے کہ اُن اُمور کے بارے میں اس نافذ کنندہ کے علاوہ دوسرے حاکم کی جانب سے پہلے ہی کوئی حکم دیا جا چکا ہو۔

مثلاً حاکم یہ کہے: میرے نزدیک یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ فلاں حاکم کی جانب سے اس طرح کا حکم جاری کیا جا چکا ہے۔ تو یہ بات اس نافذ کرنے والے حاکم کی جانب سے کسی بھی حوالے سے حکم کے زمرے میں نہیں آئے گی۔ اور اسی طرح اگر حاکم یہ کہے یہ بات میرے نزدیک اس لیے ثابت ہے کہ فلاں حاکم نے اس طرح کا فیصلہ کیا ہے۔ اس صورت میں بھی اس حاکم کی طرف سے اس بات کو اس انداز میں ثابت کرنا حکم و فیصلہ کے درجہ میں نہیں ہوگا۔

اگر اس کا یہ اعتقاد ہو کہ یہ حکم اجماع کے خلاف ہے تو اُس کے لیے اس طرح کہنا درست ہوگا: ''میرے نزدیک یہ بات اس لیے ثابت ہوگئی ہے کہ فلاں حاکم کے نزدیک فلاں فلاں بات ثابت ہو چکی ہے۔ بسا اوقات حکام کے ہاں حرام اور تصرفات فاسدہ بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔ تاکہ ان کو بنیاد بنا کر اس دوسرے حاکم کے خلاف تادیبی کاروائی عمل میں لائی جا سکے یا اسے معزول کیا جا سکے۔

منجملہ کسی فیصلہ کا نفسِ نفاذ حکم کے درجہ میں نہیں ہوتا اور نہ یہ بات حکم کے درجہ میں ہوتی ہے کہ فلاں حاکم نے سابقہ حکم کی توثیق کرتے ہوئے یہ فیصلہ دیا ہے۔ اور حکام کے ہاں ہونے والے زیادہ تر تصرفات سے دھوکہ نہیں کھانا چاہئے، حکم کا اطلاق صرف اُسی پر ہوگا جو پہلے حاکم نے جاری کیا ہے۔ الّا یہ کہ دوسرا حاکم یہ کہے: میں نے یہ فیصلہ اس بارے میں دیے گئے پہلے فیصلہ کی روشنی کے مطابق دیا ہے۔

۸- حکام کے تصرفات کی آٹھویں قسم:

خلاصی (نجات) حاصل کرنے والے اسباب کی انجام دہی اور مستحقین تک اُن کے حقوق کو پہنچانے کے ذریعے حکام کے تصرفات مثلاً: کسی کو قید کرنا یا کسی کو قید سے رہائی دلانا، ٹال مٹول سے کام لینے والے کفیلوں کی گرفتاری، اہل حقوق کے لیے رہن حاصل کرنا اور مہینوں کے حساب سے قید کی مدت مقرر کرنا۔

یہ تصرفات جو بھی رنگ اختیار کرلیں لیکن ان کی حیثیت لازم ہونے والے حکم کی نہیں ہوسکتی، لہٰذا دوسرے حکام شریعت کے مقرر کردہ ضوابط اور مصلحت کے تقاضہ کے مطابق حکام کے اس طرح کے تصرفات میں ردوبدل یا اُن کو باطل وکالعدم قرار دینے کے مجاز ہوتے ہیں۔

۹- حکام کے تصرفات کی نویں قسم:

حکام کے تصرفات کی نویں قسم دلائل کی ہے۔ مثلاً حاکم مقدمہ کے فریق سے اس طرح کہے: کہ میں گواہوں کی سماعت نہیں کرنا چاہتا، کیونکہ تم اس سے پہلے قسم اٹھا چکے ہو حالانکہ تم فلاں چیز کو مدت مقررہ میں پیش کرنے کی قدرت رکھتے تھے۔ یا حاکم یہ کہے: میں ایک گواہ اور ایک قسم کو بنیاد بنا کر کوئی فیصلہ نہیں کروں گا۔

یا یہ کہے: کہ میں مدعی کے خلاف میں کسی بھی قسم کو رد نہیں کروں گا، یا میں مدعیٰ علیہ سے حلف نہیں لوں گا، کیونکہ قسم تہمت ہوتی ہے اور میرا مسلک یہ کہ حلف اور قسم کسی سے نہ لی جائے۔ حاکم کے یہ تصرفات بھی حکم کے درجہ میں نہیں ہوں گے بلکہ دوسرے حکام کو یہ اختیار ہوگا کہ جس چیز کو پہلے حاکم نے چھوڑ دیا تھا وہ اس پر عمل کریں۔

۱۰- حکام کے تصرفات کی دسویں قسم:

تصرفات کی دسویں قسم حکام کے احکامات کے اجراء و نفاذ کے بارے میں اپنے نائبین مقرر کرنے سے متعلق ہے۔ مثلاً کاتبوں کا تقرر کرنا، جائداد اور وراثت تقسیم کرنے والوں، متر جمین، وزن کے پیمانے چیک کرنے والوں اور قیمتیں مقرر کرنے والوں کی تقرری، اسی طرح تیموں کے اموال کی حفاظت کے لیے امانت دار لوگوں کا تقرر، دربانوں اور احتساب کرنے والوں کا تقرر، غیر موجود اور مجنون افراد کے اموال کی حفاظت کے لیے امینوں کا تقرر کرنا اور ایسے افراد کا تقرر کرنا جو تیموں کے اموال کی تجارت کریں، بنجر اور غیر آباد زمینوں کی آباد کاری، زمینوں کی پیداوار سے زرعی ٹیکس وصول کرنا اور زمینوں کی اصلاح کرنا اور اس طرح کے دیگر امور۔

ان مواقع میں حکام کے اس طرح کے تصرفات حکم کا درجہ نہیں رکھتے لہٰذا دوسرے حکام شریعت کے مقرر کردہ قوانین وضوابط کی روشنی میں اس طرح کے فیصلوں کو کالعدم قرار دینے کا اختیار رکھتے ہیں، اور ان کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ اس طرح کے تصرفات کو شریعت کے قوانین کے مطابق تبدیل کر دیں۔ اور اگر محض اپنی ذاتی خواہش اور انا کی تسکین مقصود ہو یا اسے کھیل تماشہ بنانا مقصود ہو تو پھر ان کے لیے اس طرح کرنا جائز نہیں ہوگا۔

۱۱- تصرفات کی گیارہویں قسم:

حکام کے تصرفات کی گیارہویں قسم، ذوات میں ایسے اوصاف کا ثبوت ہے جن کی وجہ سے اموال میں تصرف ممکن ہو سکے۔ مثلاً لڑکے اور لڑکیوں میں سمجھ بوجھ پیدا کرنے کے لیے ان کی رہنمائی کرنا، مفلس وقلاش افراد (یعنی دیوالیہ ہوجانے والے)، مکاتب غلاموں، فضول خرچی کرنے والے افراد، اور مرتدین کے تصرفات ومعاملات کو نمٹانے کی اجازت دینا (یعنی ان سے پابندی اٹھا لینا)۔ یا اہلیت ختم کرنے والے اختیارات تفویض کرنا مثلاً نابالغ، مجنون، مفلس وقلاش اور فضول خرچی کرنے والے لوگوں پر ان کے اموال وغیرہ میں تصرف کرنے کی پابندی لگا دینا، اور اسی طرح دیگر امور۔

ان اختیارات کا استعمال کوئی ایسا حکم نہیں ہے کہ اس کو کالعدم قرار دینا ممکن نہیں بلکہ دوسرے حکام کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ان اسباب پر نظرثانی کرکے ان کا از سرِ نو جائزہ لیں اور جب

بھی تحقیق سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ حقیقت اُس کے برعکس ہے تو پہلے فیصلہ کو منسوخ کر دیں اور تحقیق سے ثابت شدہ دوسرے حکم کو اُس کی جگہ نافذ کر دیں۔

لہٰذا جس پر پابندی لگائی گئی تھی اُس سے پابندی اُٹھالی جائے گی اور جن کو مالی اُمور میں تصرفات کے اختیارات دیے گئے تھے اب اُن پر پابندی عائد ہو جائے گی۔ جیسا کہ عدالت اور جرح کے بارے میں ذکر ہو چکا ہے۔ کیونکہ یہ صفات کا اثبات ہے حکم کا اِنشا نہیں ہے۔

۱۲۔ حُکام کے تصرف کی بارہویں قسم:

بیت المال سے عطیات دینا، اور ہر عطیہ و وظیفہ کی مقدار مقرر کرنا، اسی طرح جہاد سے حاصل شدہ مالِ غنیمت اور خمس سے عطیات دینا، نیز یتیموں کے اُن اموال کا اُنہی یتیموں کے مفادات و مصالح کے لیے اِجرا کرنا جو کہ حُکام کے قبضہ میں ہوں، ججوں، علماء، ائمہ مساجد، تقسیم کرنے والوں، گھروں میں رہنے والوں اور دیگر صالحین اور نیک لوگوں کے لیے وظائف جاری کرنا، گاؤں، دیہاتوں کی جاگیریں، اور معدنیات وغیرہ کے ذخائر مسلح افواج کو الاٹ کرنا۔

اسی طرح کسی شخص کو کسی عام مد سے عطیہ دیدینا جب کہ اس کے لیے کوئی مخصوص مد موجود ہو اور اس کو اس مد سے دینے کے بارے میں فقہاء کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہو، تو پھر اس لحاظ سے دیکھا جائے گا کہ اگر واقعی شرعی مصرف میں خرچ کیا گیا ہے تو اُس کو جائز قرار دیں گے۔ یا تحقیق سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ مد صرف مخصوص قسم کے مستحقین کے لیے وقف تھی اور اس شخص کا استحقاق یقینی طور پر اس میں نہیں پایا گیا لہٰذا اُس مد کا استعمال غلط ہوا اور ہم اِس کو ممنوع قرار دے دیں گے۔

حُکام کے یہ تمام تصرفات بھی حکم کے درجہ میں نہیں ہوں گے اور دوسرے حکام کے سامنے جب یہ معاملات پیش ہوں تو وہ ان میں غور و فکر اور نظرِ ثانی کریں، جو معاملات شرعی قواعد و ضوابط کے مطابق ہوں اُن کو نافذ کرے، اور اگر ادلہ شرعیہ کی روشنی میں ضروری سمجھے تو پابندی لگا دے۔

۱۳- حاکم کے تصرفات کی تیرھویں قسم:

عام مسلمانوں کے فوائد کے لیے مشترکہ زمینوں کی حد بندی کر کے محفوظ چراگاہ بنانا، تاکہ اس میں صدقہ اور بیت المال کے اونٹوں اور دیگر جانوروں کی پرورش کی جا سکے، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کیا تھا۔

حاکم کا اس طرح کا فیصلہ بھی حکم کے درجہ میں نہیں ہوگا، اور دوسرے حکام کو یہ اختیار رہو گا کہ وہ ان مخصوص چراگاہوں کے بارے میں دیے گئے سابقہ حکم کو کالعدم قرار دیدیں۔ اور اگر مناسب سمجھے تو شرعی ضوابط کے مطابق اُن میں رد و بدل کر لے۔

۱۴- حُکام کے تصرفات کی چودھویں قسم:

حُکام کے تصرفات کی چودھویں قسم لشکروں اور فوجی دستوں کے کمانڈروں کے تقرر سے متعلق ہے۔ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حضرت اُسامہ رضی اللہ عنہ کے لشکر کی واپسی کا ارادہ ظاہر کیا تھا، (اس لشکر کو رسول اللہ ﷺ نے اپنی آخری بیماری کے ایام میں یہ لشکر حضرت اُسامہ بن زید رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے زیر کمان تیار کرایا تھا) جبکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس لشکر کو محاذِ جنگ پر روانہ فرما دیا تھا کیونکہ اُن کے نزدیک اُس وقت مصلحت کا تقاضہ یہی تھا (۱) اور حضرت ابوبکرؓ نے اس فیصلہ کا نفاذ اس لیے نہیں کیا تھا کہ اُسے کالعدم قرار دینا مشکل تھا۔

---

(۱) ''تبصرۃ الحکام'' ۱: ۵۷، میں درج ذیل اضافہ ہے:

حضرت ابوبکرؓ نے محسوس کر لیا تھا کہ اس وقت مصلحت کا تقاضہ یہی ہے کہ اس لشکر کو روانہ کیا جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے فوراً بعد اس لشکر کو محاذ پر بھیجنے میں ہی مصلحت تھی تاکہ دشمنانِ اسلام پر یہ واضح کیا جا سکے کہ مسلمانوں میں اتفاق و اتحاد ہے اور ان کی قوت و طاقت مجتمع ہے۔ نیز بڑے لشکروں کے ساتھ ساتھ مختصر مہمات پر چھوٹے لشکر بھی روانہ فرمائے تھے اور اگر حضرت ابوبکرؓ اس لشکر کو محاذِ جنگ پر نہ بھیجتے تو رسول اللہ ﷺ کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینا مشکل ہو جاتا۔ (از مترجم)

۱۵- حکام کے تصرفات کی پندرھویں قسم:

حکام کی جانب سے ڈاکوؤں کو سزا دینے کے لیے (قرآن کریم میں بیان کردہ چار سزاؤں میں سے) صرف ایک ہی سزا کو مقرر کرنا (۱) حکام کا اس طرح کا تصرف شرعی حکم کے زمرے میں نہیں آئے گا۔ اور اگر اس فیصلہ کی تنفیذ سے پہلے ہی یہ معاملہ اسی حاکم کے ہم مسلک کسی دوسرے حاکم کے سامنے پیش ہو، جس کی رائے یہ ہو کہ ڈاکوؤں کے لیے کوئی ایک سزا مخصوص نہیں کی جاسکتی بلکہ حاکم کو مطلق اختیار ہوتا ہے کہ جس سزا کو چاہے نافذ کرے، تو اس دوسرے حاکم کو یہ اختیار ہوگا کہ پہلے حاکم کی جانب سے مقرر کردہ سزا کے علاوہ کوئی دوسری سزا تجویز کردے، کیونکہ ڈاکوؤں کو مخصوص سزا دینے کے بارے میں حاکم کے تصرف کی حیثیت شرعی حکم کے درجہ میں نہ تھی۔

۱۶- حکام کے تصرفات کی سولھویں قسم:

اس قسم کا تعلق تعزیری سزاؤں کے لیے کوئی مقدار متعین کردینے سے متعلق ہے۔ اب اگر نفاذ سے پہلے کسی دوسرے حاکم کے سامنے یہ معاملہ پیش کیا جائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ پہلے حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار دے کر کوئی دوسری سزا تجویز کردے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے حاکم کا فیصلہ شرعی حکم کے مطابق نہ تھا۔ کیونکہ اس نے جنایت (جرم) کو مدنظر رکھ کر اجتہاد کیا تھا اور اگر دوسرے حاکم کی تحقیق سے یہ ظاہر ہو کہ اس جرم کی مذکورہ سزا مناسب نہیں اور اس کے بارے میں دیا گیا پہلا فیصلہ درست نہ ہو تو وہ اپنی تحقیق کے مطابق دوسرا فیصلہ دے سکتا ہے۔

یہ مسئلہ جنگی قیدیوں کو غلام بنانے والے مسئلہ سے مختلف ہے کیونکہ اس مسئلہ میں فقہاء میں اختلاف ہے، بعض ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ تمام جنگی قیدیوں کو قتل کیا جائے گا۔ جبکہ ہمارا، امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ کہ جنگی قیدیوں کے بارے میں حکام کو اختیار ہوگا چاہے ان کو قتل کردیں، یا غلام

(۱) قاضی "تبصرۃ الحکام" میں لکھتے ہیں: حرابہ (یعنی ڈکیتی) ہر اس فعل کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے مال وغیرہ اس طریقے سے چھین لیا جائے کہ کسی مظلوم کی فریادرسی عادۃً مشکل ہو، مثلاً مال چھیننے کے لیے تیر اٹھانا، گلا دبانا، اور کوئی نشہ آور چیز پلا کر بے ہوش کردینا۔ اور لسان العرب میں ہے کہ حرب کہتے ہیں کسی انسان کو بے بس کرکے اس کا مال زبردستی چھین لینا۔

بنالیں، یا فدیہ لے کر چھوڑ دیں، فدیہ لیے بغیر احسان کرتے ہوئے اُن کو آزاد کر دیں یا اُن کو آزاد کر کے اُن پر جزیہ مقرر کر دیں۔

اب اگر ایک حاکم نے جنگی قیدیوں کو غلام بنالیا یا اُن پر جزیہ مقرر کر دیا تو یہ فیصلہ صرف اس حاکم کی طرف سے اختیار کردہ رائے پر مبنی ہوگا اور اختلافی مسائل میں حکم کا اجراء ہوگا۔

اِن مذکورہ پانچ باتوں میں امام شافعیؒ کا ہمارے ساتھ اتفاق ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ احسان کرنے اور فدیہ وصول کرنے سے منع کرتے ہیں۔ بہر حال اِن مذکورہ پانچ باتوں یعنی جنگی قیدیوں پر احسان کرتے ہوئے اُن کو رہا کرنے، اُن سے فدیہ لینے، اُن پر جزیہ مقرر کرنے، اُن کو قتل کرنے، یا غلام بنالینے میں سے حاکم جس کو بھی اختیار کرے گا یہ اس کی طرف سے اختلافی مسئلہ میں حکم کا اجراء ہوگا۔

تعزیری سزاؤں کی مقدار میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف موجود نہیں ہے تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ تعزیری سزا، جرم کی سنگینی اُس کے سبب کو دیکھتے ہوئے کم یا زیادہ ہوگی۔ حاکم عدالت تو صرف تعزیری سزا کے سبب کو تلاش کرتا ہے اور ایک متفق علیہ حکم کا نفاذ کرتا ہے اُسے نیا فیصلہ صادر کرنے سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا ہے۔

اِسی طرح ڈاکوؤں کی سزاؤں کے بارے میں کسی ایک سزا کو اختیار کرنا مثلاً اگر ڈاکوؤں نے صرف قتل کیا تو حاکم اِس صورت میں اگر ڈاکوؤں کے لیے صرف قتل کی سزا مقرر کر دے تو یہ مختلف فیہ مسئلہ کے بارے میں حکم کا اِنشاء نہیں ہوا بلکہ متفق علیہ حکم کا نفاذ ہے۔ اور اگر حاکم کسی ایسے ڈاکو کے لیے قتل کی سزا تجویز کر دے جس نے قتل نہ کیا ہو، حاکم کی سوچ کی وسعت، اُس کی فہم وفراست اور بردباری کی بنا پر قتل کی یہ سزا دینا مناسب معلوم ہوتا ہو، نیز مسلمانوں کا مفاد اس میں ہے کہ ڈاکوؤں کو قتل کر دیا جائے تو پھر یہ ایک اختلافی مسئلہ کے بارے میں نئے حکم کا اجراء ہوگا۔

امام شافعیؒ قتل سے منع کرتے ہیں، امام شافعی ڈاکوؤں کو صرف اسی صورت میں قتل کرنے یا اُن کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کو جائز قرار دیتے ہیں کہ جب اُنہوں نے کسی کو قتل کیا ہو یا کسی کا ہاتھ پاؤں کاٹا ہو۔ یہ مسئلہ جنگی قیدیوں کے مسئلے کی طرح ہو جائے گا اور ڈاکوؤں کی سزاؤں کے لیے جو صورتیں موجود ہیں اُن میں سے ایک صورت کا تعین ہو جائے گا۔

اس صورت میں یہ ایک اختلافی مسئلہ کے بارے میں نیا حکم ہوگا اور کسی دوسرے حاکم کو اسے کالعدم قرار دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اسی طرح بزور شمشیر فتح ہونے والی زمین کی فروخت، مجاہدین کے درمیان تقسیم یا وقف کرنے کے بارے میں کوئی فیصلہ کرنا بھی اختلافی مسئلے میں نئے حکم کا اجراء ہوگا۔

۱۷- حاکم کے تصرفات کی سترھویں قسم:

اس قسم کا تعلق باغیوں کے قتل کرنے کا حکم دینے، سرکش، فسادی یا فتنہ پرور افراد کو سرکشی وفتنہ پروری سے باز رکھنے کے لیے سرزنش کا فیصلہ کرنے سے متعلق ہے، جب تک حاکم کے فیصلہ کا نفاذ نہیں ہو جاتا، یہ فیصلہ بھی اختلافی مسئلہ کے بارے میں کسی نئے حکم کا صدور نہیں ہوگا۔

لہٰذا اس مذکورہ حاکم کے علاوہ کسی دوسرے حاکم کے پاس جب یہ فیصلہ پہنچے تو اس کو اس فیصلہ کے اسباب کے بارے میں تحقیق وجستجو کا اختیار ہوگا۔ الاّ یہ کہ کوئی اختلافی مسئلہ ہو، مثلاً تارک نماز یعنی جس شخص نے مستقل طور پر نماز کو چھوڑ رکھا ہو، یا زندیق کو قتل کرنے کا مسئلہ، اگر حاکم نے اس مسئلے میں قتل کی سزا کو متعین کرتے ہوئے کوئی حکم جاری کر دیا ہو، تو وہ صورت اختلافی مسئلہ کے بارے میں نئے حکم کا صدور ہوگا۔ لہٰذا کسی دوسرے حاکم کے لیے اس حکم کو کالعدم قرار دینا جائز نہ ہوگا، بخلاف باغیوں سے قتال کا مسئلہ یا اس طرح کا کوئی اور مسئلہ ہو جس کے بارے میں سب کا اجماع منعقد ہو چکا ہو تو ایسا مسئلہ متفق علیہ ہوگا۔

۱۸- حاکم کے تصرفات کی اٹھارویں قسم:

مسلمانوں اور کافروں کے درمیان صلح کا معاہدہ کرنا اختلافی مسئلہ نہیں بلکہ صلح کا معاہدہ کرنا جائز ہے بشرطیکہ سبب متفق علیہ اور اس کے جواز پر سب کا اجماع ہو، لہٰذا اس صورت میں دوسرے حاکم کو اختیار ہوگا کہ صلح کے اس معاہدہ کا از سرِ نو جائزہ لے، کہ آیا اس سبب کی بنیاد پر فیصلہ کیا جا سکتا تھا؟ یا نہیں؟ اگر سبب اس کا متقاضی تھا تو اسے برقرار رکھا جائے، اور اگر سبب اس کا متقاضی نہیں تو اسے باطل وکالعدم قرار دے دیا جائے گا۔

کیونکہ صلح تو مسلمانوں کی کمزور حالت کے پیش نظر اور شر وفساد سے بچنے کی غرض سے کی جاتی ہے بشرطیکہ اس معاہدہ سے مسلمانوں کی جانی و مالی حفاظت پیش نظر ہو، یا مسلمانوں کی طرف سے اس معاہدہ کو ختم کرنا خیانت کے زمرے میں آتا ہو تو اس صورت میں اس معاہدہ کو توڑنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ صلح درحقیقت دشمنی اور لڑائی کو چھوڑ کر باہمی رضامندی سے امن وصلح کا معاہدہ کرنے کو کہتے ہیں۔

۱۹- حاکم کے تصرفات کی اُنیسویں قسم:

اس قسم کا تعلق کافروں کے ساتھ کیے جانے والے جزیہ کے معاہدہ سے ہے کہ کافروں کے ساتھ کیے جانے والے جزیہ کے معاہدہ کو توڑنا جائز نہیں اور نہ ہی اس میں کسی قسم کی کوئی ترمیم درست ہے۔ لیکن یہ سب کچھ اس لیے نہیں کہ یہ کوئی نیا فیصلہ ہے جیسا کہ مختلف فیہ مسائل میں عقد اور معاہدہ کے صحیح ہونے کا فیصلہ کرنا۔ بلکہ شریعت نے معقود لہٗ (جس کے ساتھ عقد کیا گیا ہو) اور اُس کی اولاد کے لیے قیامت تک کے لیے اس عقد کا اجرا کیا ہے۔

البتہ اگر یہ عقد کسی ایسی صورت کا حامل ہو جو اس معاہدہ کو توڑنے کا متقاضی ہو۔ مثلاً حاکم نے جزیہ کا معاہدہ کسی ایسے مذہب والوں کے ساتھ کیا ہو جن کو اُن کے دین پر برقرار رہنے دینا جائز نہ ہو جیسا کہ زندیق، مرتدین اور ان جیسے دیگر لوگ۔ جس وقت معاہدہ تمام شرائط کا جامع ہو تو اس وقت کسی کے لیے اُس معاہدہ کو تبدیل کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ عقد بیع وغیرہ، کیونکہ اس طرح عقود کا مقصد عقد کو برقرار رکھنا ہوتا ہے، لہٰذا بغیر کسی ایسے نئے سبب کے جو اس معاہدہ کو باطل کرنے کا متقاضی ہو کسی کے لیے بھی اُسے کالعدم قرار دینا جائز نہ ہوگا۔

۲۰- حاکم کے تصرفات کی بیسویں قسم:

اس قسم کا تعلق زمینوں پر خراج مقرر کرنے اور حربی (کافر ملکوں کے وہ تاجر جو ویزا لے کر کسی اسلامی ملک میں آئیں) تاجروں سے ٹیکس کی وصولی کا فیصلہ کرنے سے متعلق ہے، حاکم کا یہ فیصلہ حکم کے درجہ میں نہیں ہوگا کیونکہ یہ تو ایک نظام ہے جس کا اس وقت موجودہ اسباب تقاضا کرتے ہیں۔

اس کے بعد اگر کسی دوسرے حاکم کے سامنے یہ حقیقت منکشف ہو جائے کہ سبب کا تقاضا کچھ اور ہے، پہلے حاکم نے جو تقاضا سمجھا تھا وہ نہیں ہے۔ اور یہ حقیقت بھی منکشف ہو جائے کہ سابقہ معاہدہ مسلمانوں کے مفادات عامہ، مصلحت اور خوشحالی وشادمانی کے تقاضوں کے خلاف ہے تو دوسرا حاکم اِن سابقہ معاہدوں کو کالعدم قرار دیدے، مثلاً حاکم نے یتیم کا مال بہت ہی کم قیمت پر فروخت کر دیا تو اِس معاہدۂ بیع کو منسوخ کر دیا جائے گا۔

تنبیہ:

اجتہادی مسائل کے بارے میں دیے گئے حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا، اسی طرح وہ مسائل جن کے بارے میں اجماع منعقد ہو چکا ہو اُن کے مطابق دیے گئے فیصلہ کو بھی کالعدم نہیں قرار دیا جا سکتا، اور نذر کا معاملہ بھی کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا اور وہ معاہدے جو مشروط ہوں مثلاً طلاق اور غلاموں کی آزادی کا فیصلہ اُن کو بھی کالعدم قرار نہیں دیا جائے گا اور معاملات سے متعلق معاہدے بھی کالعدم قرار نہیں دیے جا سکتے۔

اِن تمام معاہدوں کا سبب اختلافی ہے۔ اجتہادی مسائل کے بارے میں دیے گئے حاکم کے فیصلہ کی حیثیت تو خاص نص کے درجہ میں ہوتی ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ذکر کیا چکا ہے۔ اور اجماعی مسائل میں تو اجماع کی وجہ سے سبب اس کا متقاضی ہے کہ اُس حکم وفیصلہ کو کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ نذر بھی ایسا ہی سبب ہے جو لزوم کا تقاضا کرتا ہے۔ جبکہ جزیہ کا معاہدہ بالاجماع ہمیشہ برقرار رہنے کا تقاضا کرتا ہے۔ اِن مسائل میں حاکم کے فیصلہ کو کالعدم قرار نہ دینے کے بارے میں پائی جانے والی فقہاء کی رائے تو سب کے ہاں مشترک ہے البتہ اس کے اسباب مختلف ہیں۔

سوال: ۳۷

تقلید کی اہمیت وضرورت

جب یہ کہا جاتا ہے کہ امام مالکؒ یا ان کے علاوہ فقہاء کے فقہی مذہب کا وہ حصہ جس میں اُن کی تقلید کی جاتی ہے تو اس سے کیا مراد ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ اس سے مراد امام مالک کے وہ ارشادات ہیں جو حق ہیں تو اس پر شدید اعتراض وارد ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر بے شمار حسابی اور عقلی اُمور جو سراسر حق ہیں مثلاً یہ بات کہ ایک، دو کا آدھا ہے (تو کیا ان چیزوں کی بھی امام مالک کا مذہب قرار دیا جائے گا)۔

اگر آپ یہ کہیں کہ اس سے مراد امام مالکؒ کے وہ درست اقوال ہیں جن کا تعلق اُمور شرعیہ سے ہے اور جن کو شارع نے بذریعہ وحی کے واجب التعمیل قرار دیا تو بھی یہ بات درست نہ ہوگی اس لیے کہ اصول دین اور اصول فقہ میں بہت سی چیزیں وہ ہیں جن کا شارع نے حکم دیا ہے اور جن میں نہ امام مالک کی تقلید جائز ہے اور نہ کسی اور کی۔ اگر آپ یہ کہیں کہ امام مالکؒ اور دوسرے علماء کے فقہی مذہب کا وہ حصہ جس میں ان کی تقلید کی جاتی ہے اُس سے مراد شریعت کے فروعی احکام ہیں تو اس پر میں یہ کہوں گا کہ اگر آپ کی مراد شریعت کے سارے فروعی احکام ہیں تو آپ کی یہ بات ایک بار پھر غلط ثابت ہو جائے گی اس لیے کہ شریعت کے فروعی احکام میں تو وہ چیز بھی شامل ہے جو بالکل واضح ہیں مثلاً پانچ وقت کی نمازیں، ماہ رمضان کے روزے، جھوٹ، زنا اور چوری کا حرام ہونا، یہ سب چیزیں وہ ہیں جن میں کسی کی بھی تقلید کرنا غلط اور باطل ہے۔ اس لیے کہ یہ ضروریات دین میں سے ہیں اور ضروریات دین میں کسی کی تقلید ممکن نہیں اس لیے ان معاملات میں عام اور خاص افراد برابر ہیں، لیکن یہ چیزیں فروع میں شامل ہیں۔

جبکہ آپ امام مالکؒ یا کسی اور کی تقلید کرتے ہیں لیکن وہ فروعی احکام میں سے نہیں،

اگر آپ یہ کہیں کہ ہماری مراد یہاں فروعی احکام سے سارے فروعی احکام نہیں ہیں بعض فروعی احکام مراد ہیں تو سوال یہ پیدا ہوگا کہ ان بعض فروعی احکام کے تعین کا ضابطہ اور اصول کیا ہوگا؟ اگر آپ کوئی ضابطہ بیان کرنے کی کوشش کریں تو اس سے آپ کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ آپ ان فروعات کی جو بھی تعریف کریں وہ جامع تعریف نہ ہو سکے گی، اس لیے کہ اس تعریف سے کئی ایسی چیزیں نکل جائیں گی، مثال کے طور احکام کے اسباب، شروط اور موانع وغیرہ اس لیے کہ احکام الگ

چیز ہیں اوران کے اسباب وشروط الگ چیز ہیں ۔ اس لیے اہل علم نے کہا ہے کہ احکام کا تعلق حکم تکلیفی سے ہے، اسباب وشروط اور موانع کا تعلق حکم وضعی سے ہے اور یہ دونوں الگ الگ میدان ہیں

کمزور علمی استعداد اور چھوٹے درجے کے فقہاء میں سے کوئی بھی ایسا فقیہ نہیں ہوگا کہ وہ اپنے اس امام جس کی وہ تقلید کر رہا ہے اس کے بارے میں ان مشکل اور پیچیدہ مسائل کے حقائق کو سمجھ سکے اور پھر صحیح جواب دینے کی صلاحیت رکھتا ہو اور یہ بات تقریباً تمام مذاہب کے فقہاء میں برابر پائی جاتی ہے کہ شاید ہی اُن میں کوئی ایسا فقیہ ہو جو صحیح جواب دے سکتا ہو۔

جواب

وہ پانچ اُمور جن میں فقہاء کی تقلید کی جاتی ہے

أنّ ضابط المذاهب التي يُقَلَّدُ فيها أنّها خمسةُ أشياء لا سادسَ لها:

۱ – الأحكامُ الشرعية الفُروعيَّة الاجتهادية.

۲ – وأسبابُها. ۳ – وشروطُها. ۴ – وموانعُها.

۵ – والحِجاج المثبِتةُ للأسباب والشروط والموانع.

وہ فقہی مذاہب جن کی تقلید کی جاتی ہے اُن کے لیے جس ضابطہ کا تعین کیا گیا ہے وہ صرف پانچ ہی چیزیں مراد ہیں چھٹی کوئی چیز نہیں ہے (یعنی ہم درج ذیل پانچ اُمور میں اپنے فقہاء کی تقلید کرتے ہیں)۔

۱- احکام شرعیہ اجتہادیہ ۲- احکام شرعیہ کے اسباب

۳- احکام شرعیہ کی شرائط ۴- احکام شرعیہ موانع

۵- وہ دلائل جو اسباب، شرائط اور موانع کو ثابت کرتے ہیں۔

تعریف سے متعلق قیود وشرائط کی وضاحت:

۱- لفظ ''الأحكامُ'' ذکر کرنے سے اشیاء نکل جائیں گی۔

لفظ ''الشرعية'' اس لیے ذکر کیا کہ اس تعریف سے وہ امور خارج ہو جائیں جن کا تعلق

عقلیات سے ہے مثلاً حساب، فنِ تعمیر، انجینئرنگ اور حیاتیات وغیرہ۔

لفظ '' الفروعیة '' کہہ کر اصول دین اور اصول فقہ کو اس سے خارج کر دیا ہے، کیونکہ شریعت ہم سے یہ مطالبہ کرتی ہے کہ ہمیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کونسی چیز واجب الوجود کا درجہ رکھتی اور کونسی سی چیزیں اللہ کے لیے محال ہیں اور کونسی ممکن ہیں۔ اور شریعت ہم سے یہ بھی مطالبہ کرتی ہے کہ ہمیں اصول فقہ کا علم ہونا چاہیے تاکہ احکام شرعیہ کا استنباط کرسکیں۔ اور یہ ایسے احکام شرعیہ ہیں جن کا تعلق دراصل اُصولی احکام سے ہے جن میں تقلید نہیں کی جاتی۔

لفظ '' الفروعیة '' سے احکام شرعیہ اُصولیہ کو نکال لیا گیا ہے کیونکہ یہی دراصل اُصول دین اور اُصول فقہ ہیں اور شرعاً یہ دونوں مطلوب ہیں۔

لفظ ''الاجتهادية'' سے اُن احکام فروعیہ کو نکال لیا ہے جن کا تعلق ضروریات دین سے ہے۔

۲۔ لفظ '' أسبابها '' سے ہماری مراد، زوال شمس، رویت ہلال، اور جان بوجھ کر کسی شخص کا کوئی نقصان کرنا ضمان کے وجوب کا سبب ہے اور اس جیسے دوسرے تمام وہ اُمور جو کہ متفق علیہ ہوں وہ مراد ہیں۔

اختلافی مسائل: مثلاً امام مالکؒ کے نزدیک بچہ اگر ایک دفعہ (یعنی ایک گھونٹ) کسی عورت کے پستان کو منہ لگا کر دودھ پی لے تو یہ حرمت کا سبب ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک بچہ اگر ایک بار صرف ایک گھونٹ کسی عورت کا دودھ پی لے تو اس سے حرمت یعنی رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔

غیر ربوی (سودی) چیز کو سودی چیز کے ساتھ ملانا مثلاً عجوہ کھجور کے ساتھ ایک درھم کو ملانا امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے نزدیک بیع کے فاسد ہونے کا سبب ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ (۱) ان سے اختلاف کرتے ہیں۔

---

(۱) مثلاً اگر کسی شخص نے کھجوروں کے ایک مُد (میم کی پیش کے ساتھ ایک پیمانہ کا نام ہے جو کہ اڑسٹھ تولہ تین ماشہ (۶۸ تولہ، ۳ ماشہ) کے برابر ہوتا ہے کے ساتھ ایک درہم شامل کر کے دس دراہم کے بدلے فروخت کر دیا ہو، تو اب اگر اس عقد بیع کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ ایک درہم کو دس دراہم کے مقابلے میں لیا جائے تو یہ ربا یعنی سود ہوگا اور اگر کھجوروں کے ایک مُد کو نو دراہم کے بدلے اور بقیہ ایک درہم کو ایک درہم کے مقابلے میں کر کے دیکھا جائے تو ربا ختم ہو جائے گا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عقدِ بیع اس صورت میں جائز اور درست ہوگا جب درہم کے ساتھ شامل کی گئی چیز کی قیمت نو درہم کے برابر ہو اور اگر اس کی قیمت نو درہم کے برابر نہ ہو تو یہ بیع مکروہ ہوگی، اور اگر درہم کے ساتھ شامل کی گئی چیز کی کوئی قیمت ہی نہ ہو تو ربا کے تحقق کی وجہ سے یہ بیع باطل ہوگی۔ ابن عابدین، ردالمحتار، کتاب الصرف ۴: ۲۳۹۔

۳۔ ''الشروط'' مثلاً زکوۃ کے وجوب کے لیے ایک سال کا گزرنا (یعنی نصاب کا مالک بننے کے بعد ایک سال کا گذرنا) اور نماز کے لیے طہارت متفق علیہ شرائط ہیں جبکہ نکاح کے انعقاد کے لیے ولی اور گواہوں کی موجودگی کا تعلق اختلافی شرائط سے ہے۔

۴۔ ''الموانع'' مثلاً حیض نماز پڑھنے اور روزہ رکھنے کے لیے مانع (رکاوٹ) ہے، اسی طرح جنون اور بیہوشی احکام تکلیفی کو بجالانے میں مانع بنتے ہیں، یہ متفق علیہ مسائل کی مثالیں ہیں۔ نجاست کو نماز کے لیے اور قرض کو زکوۃ کے وجوب کے لیے مانع (رکاوٹ) کا سبب قرار دینا مختلف فیہ مسئلہ کی مثالیں ہیں۔

۵۔ اس عبارت:''والحِجاج المثبِتةُ للأسباب والشروط والموانع'' سے مراد وہ شہادتیں اور اقرار ہیں جن پر اعتماد کر کے حکام فیصلہ کرتے ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ اتفاقی مسائل: مثلاً مالی تنازعات میں دو گواہوں، زنا کے ثبوت کے لیے چار گواہوں کا ہونا ضروری ہے، اسی طرح اگر مجرم خود حاکم کے سامنے اپنے جرم کا دو دفعہ یا چار دفعہ اقرار کر لے اور اقرار کے بعد رجوع کرنا ثابت نہ ہو، تو حاکم اس کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے۔

۲۔ اختلافی مسائل: مثلاً ایک گواہ اور ایک قسم، قتل یا زخموں کے مقدمات میں بچوں کی گواہی کو بنیاد بنانا، اقرار کرنے کے بعد مُقِرّ (یعنی اقرار کرنے والے) کا رجوع کر لینا، اور صرف دو عورتوں کی گواہی کو ایسے اُمور کے بارے میں فیصلہ کی بنیاد بنانا جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہوں مثلاً شرم گاہ کے عیوب ونقائص اور بچے کا پیدائش کے وقت چیخ مارنا اور اس جیسے دیگر امور۔ اور اسی طرح قسامت سے قصاص ثابت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں امام شافعیؒ اختلاف کرتے ہیں۔

پانی کی قلّتین (دو مٹکوں) سے کم مقدار میں اگر نجاست شامل ہو جائے اور نجاست کی وجہ سے پانی میں مزید کوئی تبدیلی رونما نہ ہوئی ہو تب بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانی کے نجس ہونے کا یہ سبب ہے، جبکہ امام مالک کے نزدیک پانی کی نجاست کا یہ سبب نہیں ہوگا یعنی اس سے پانی نجس نہیں ہوگا۔

ان دلائل کی بنیاد پر حکام کو اسباب کا ثبوت مل جاتا ہے مثلاً قتل، اسی طرح شرائط کا ثبوت بھی مل جاتا ہے مثلاً کفو، اور عدمِ موانع کا ثبوت بھی مل جاتا ہے مثلاً عورتوں کے بارے میں یہ گواہی دینا کہ

یہ شادی شدہ نہیں ہیں۔ جس طرح احکام میں ہم اُن کے اسباب، اُن کی شرائط اور اُن کو موانع میں فقہاء کی تقلید کرتے ہیں ایسے ہی اُن دلائل میں بھی اُن کی تقلید کرتے ہیں جن کے ذریعہ احکام ثابت ہوتے ہیں۔

یہ پانچ اُمور ہیں جن میں عوام اپنے فقہاء کی تقلید کرتے ہیں، پانچ اُمور تلاش سے حاصل ہوئے ہیں۔ لہذا جس کسی سے بھی یہ سوال کیا جائے کہ فقہاء کی تقلید کن چیزوں میں کی جاتی ہے تو وہ اُس کے سامنے ان پانچ اُمور کو اِسی انداز میں بیان کردے، تو اُس کا جواب جامع مانع، بالکل صحیح اور درست ہوگا۔ اِس کے علاوہ جو جواب ہوگا وہ نہ جامع ہوگا اور نہ مانع ہوگا اور سائل مزید اُلجھن کا شکار ہو جائے گا۔

تنبیہ: متفقہ علیہ اور مجمع علیہ مسائل میں تقلید کی حقیقت

وہ احکام جو کسی فقہی مسلک کے ساتھ خاص نہیں ہیں اور ان پر سب کا اتفاق ہے، اِن کے بارے یہی تعبیر زیادہ مناسب ہے کہ یہ اُمت محمدیہ کا اجماعی مسلک ہے۔ مثلاً قرض لینے کا جواز، زکوۃ کا وجوب اور روزے کی فرضیت اور اِس طرح کے دوسرے مسائل، یہ وہ اُمور ہیں جن کے بارے میں اُمت محمدیہ کا اجماعی اور اتفاقی مسلک ہے۔ اِس قسم کے مسائل کے بارے میں یہ کہنا مناسب نہیں کہ یہ امام مالک یا امام شافعی کا فقہی مسلک ہے۔ ہاں صرف ان مسائل کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے جو کسی ایک امام کا فقہی مسلک ہوں۔

مثلاً جب کبھی آپ کے سامنے کوئی شخص یہ کہے کہ ہر روز پانچ نمازوں کی فرضیت امام مالک کا مسلک ہے تو یقیناً اس سے ہر سننے والا سخت نفرت کرے گا اور طبیعت زبردست کراہت محسوس کرے گی۔ یہ فرق بدیہی طور پر درج ذیل مثال سے واضح ہو جاتا ہے:

امام مالکؒ کے نزدیک وضو اور غسل میں ''تدلیک'' (اعضاء وضو کو مل کر دھونا) ضروری ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز وتر واجب ہے۔

ہمارے اِس قول سے ہر سننے والے کا ذہن فوراً اسی طرف منتقل ہوگا جو ان کے مسلک کے ساتھ مخصوص ہیں اور اُن باتوں کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوگا جو کسی مسلک کے ساتھ خاص نہ ہوں بلکہ سلف وخلف، متقدمین اور متاخرین کے درمیان مشترک چلی آرہی ہیں۔

اسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا: کہ فلاں طریقہ زاھدوں، صوفیاء اور تارک الدنیا لوگوں کا ہے البتہ کسی ایسی بات کی نسبت ان کی طرف کی جائے گی جو ان کے ساتھ مخصوص ہوگی اور ایسے تمام اُمور جس میں فُساق وفجّار اور کافر بھی اُن کے ساتھ شریک ہیں اُن کی طرف نسبت کر کے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ طریقہ صوفیاء کا ہے۔

لہذا ایسے تمام اُمور جو کہ بلا تفریق مسلک سب میں مشترک ہیں اُن کی نسبت کسی مخصوص مسلک کی طرف نہیں کی جا سکتی الاّ یہ کہ بطور توسع اس کا تذکرہ کیا جائے تو وہ دوسری بات ہے۔اور تحقیقی بات یہ ہے کہ اضافت اور نسبت صرف اُنہی اُمور میں ہوگی جو کسی مسلک کے ساتھ خاص ہوں گے نہ کہ اُن اُمور میں جو تمام مسلکوں میں مشترک ہوں۔

تمام فقہی مسلکوں کی یہی صورتحال ہے کہ اُن میں سے کسی مسئلہ کے بارے میں کسی ایک کی طرف نسبت کرنا درست نہیں ہے البتہ اگر کوئی ایسا فقہی مسئلہ ہو جس کے بارے میں کسی عالم یا فقیہہ کی اپنی انفرادی رائے ہو تو اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ فلاں صاحب کا مسلک ہے۔اور اسی لیے کہا جاتا ہے کہ چار مذاہب مشہورہ ہیں، اور مذاہب میں متعدد آراء کا پایا جانا صرف ان اُمور میں ہو سکتا ہے جن میں اصحاب مذاہب کی آراء مختلف ہوں اور متفق علیہ معاملات میں مذاہب کی تخصیص نہیں ہوگی۔

لہذا مناسب ہوگا کہ ضابطہ میں اس قید کا اضافہ کیا جائے مثلاً اگر سے پوچھا جائے کہ امام مالکؒ کا مذہب کیا ہے؟ تو آپ جواب میں یہ کہیئے: احکام شرعیہ فروعیہ اجتہادیہ جو اُن کے ساتھ خاص ہیں، اور اسی طرح حکام کے اسباب، شرائط، موانع اور حجاج (دلائل) جن سے احکام ثابت ہوتے ہیں جو کہ امام مالکؒ کے ساتھ خاص ہوں۔عرف کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ جواب زیادہ مناسب ہوگا او رسوال صرف انہی مذکورہ بالا اُمور کے بارے میں ہوگا۔اور اس اضافی قید کی وجہ سے مسئلہ بہت زیادہ پیچیدہ ہو جائے گا، اس کے ساتھ ساتھ سوال اور جواب کے درمیان اجنبیت واقع ہو جائے گا۔اور پھر اس سوال کے جواب کے بارے صرف زیرک، ذہین اور بے مثال فقہاء ہی آگاہ ہو سکیں، ان کے علاوہ دوسرے عام علماء کو اس سوال کا جواب معلوم نہ ہو سکے گا۔

تنبیہ: اسباب میں تقلید کا حکم

آپ کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اسباب میں جب ہم فقہاء میں سے کسی ایک فقیہ کی تقلید کرتے ہیں تو اس سے مراد یہ ہے کہ ہم کسی چیز کے سبب بننے یا نہ بننے میں تقلید کرتے ہیں اور وقوع اسباب کا فیصلہ کرنے میں ہم اُن کی تقلید نہیں کرتے۔

مثلاً امام مالکؒ کے ان دو اقوال ''اللّواط مُوجِبٌ للرّجم، وبین قوله: فلانٌ لاطَ'' یعنی لواطت رجم کے وجوب کا سبب ہے، اور فلاں شخص نے لواطت کی، کے درمیان فرق کو سمجھنے سے یہ بات مزید واضح ہو جائے گی:

ہم امام مالک کی پہلے قول میں تقلید کرتے ہیں اور دوسرے میں تقلید نہیں کریں گے، بلکہ دوسرے قول کا تعلق تو شہادت سے ہے اگر ان کے ساتھ مزید تین آدمیوں نے گواہی دے دی تو رجم کا حکم ثابت ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ اور اس صورتحال میں امام مالکؒ دوسرے گواہوں کے مساوی ہوں گے اور اس بارہ میں نہ امام مالکؒ اور نہ ہی کسی اور مجتہد کی مجتہدانہ حیثیت کا کوئی اعتبار ہوگا۔

اسی طرح ہم امام مالکؒ کی اس مسئلہ میں تقلید کرتے ہیں کہ ''کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا''، لیکن امام مالکؒ کی اس مسئلہ میں تقلید نہیں کریں گے کہ ''فلاں شخص نے کفن چوری کیا ہے''۔ اور اسی طرح ہم امام مالکؒ کی اس مسئلہ کے بارے میں تو تقلید کریں گے کہ ''نیت وضو میں شرط ہے'' اور ان کے اس قول '' کہ فلاں نے نیت کی ہے'' میں تقلید نہیں کریں گے۔

ہم اس مسئلہ میں تو امام مالکؒ کی تقلید کریں گے کہ '' قرض وجوب زکوۃ کے لیے مانع ہے'' لیکن اس بارے میں اُن کی تقلید نہیں کریں گے کہ '' فلاں شخص اتنا مقروض ہے اور قرض اُس کے تمام مال سے زیادہ ہو۔ بلکہ اُن کے ساتھ مزید ایک گواہ کی ضرورت ہوگی جو ان کی تائید وحمایت میں گواہی دے۔ اور اس طرح کے تمام اُمور میں وہ دوسرے گواہوں کے برابر ہوں گے اور اس بارے میں اُن کی مجتہدانہ صلاحیتیں اثر انداز نہیں ہوں گی۔ بلکہ اس مفہوم میں مطلق عدالت ہی کافی سمجھی جائے گی (۱)۔

---

(۱) علامہ قرافی نے ''الفروق'' ۴: ۵، فرق نمبر ۲۰۳ کے ذیل میں اسی موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھے ہیں۔

قاعدہ یہ ہے کہ ہر مجتہد وامام اگر کسی حکم کے سبب کے بارے میں آگاہ کرے تو ہم اس کی تقلید کریں گے کیونکہ وہ قول اس کا فتوی یا اس کا مسلک ہو سکتا، اور اگر وہ سبب کے وقوع کے بارے میں خبر دے رہا ہو تو پھر وہ شہادت کے درجہ میں ہوگی۔

اگر آپ یہ کہیں کہ ہم امام کی تقلید درج ذیل صورتوں میں بھی کرتے ہیں جب ہمارے سامنے یہ روایت بیان کی جائے کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے زنا کیا اور رسول اللہ ﷺ نے اُس کو رجم کرایا تھا (۱) اور اسی طرح حضرت غامدیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا واقعہ پیش آیا (۲)۔ اس طرح ہم امام مالک کی اس بات میں تقلید کریں گے کہ حضرت صفوان رضی اللہ عنہ کی چادر چوری کرنے والے چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تھا (۳)۔

فقہی مسلک کے حوالے سے صرف پانچ چیزوں میں کسی امام و مجتہد کی تقلید کرتے ہیں چھٹی کوئی چیز نہیں ہے۔

۱- احکام، جس طرح نماز وتر کا واجب ہونا، ۲- اسباب جیسا کہ معاطات (یعنی خدمات)،

۳- شرائط جیسا کہ وضو میں نیت کرنا، **۴- موانع جیسا کہ قرض زکوۃ کے وجوب کے لیے مانع ہے۔**

۵- حجاج (دلائل) جیسے بچوں کی گواہی، یا ایک گواہ اور ایک قسم۔

ان پانچ چیزوں میں سے اگر کسی ایک چیز پر تمام فقہاء کا اتفاق ہو جائے تو پھر وہ کسی ایک کا فقہی مسلک نہیں ہوگا بلکہ وہ تمام فقہاء کی اتفاقی و اجماعی قول ہوگا۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ رمضان کے روزوں کی فرضیت کسی ایک امام کا مسلک ہے دوسرے کا نہیں بلکہ رمضان کے روزوں کی فرضیت پر تمام فقہاء کا اجماع ثابت ہے۔

عرف و عادت میں انسان کا مسلک اسی کو کہا جاتا ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہو مثلاً آپ کا یہ کہنا کہ یہ زید کا راستہ ہے بشرطیکہ وہ راستہ زید کے ساتھ مخصوص ہو، یا وہ زید کی مخصوص عادت ہو۔ اگر ان پانچ چیزوں میں سے کسی ایک چیز میں اختلاف ہو تو وہ بات قائل کی طرف منسوب ہوگی۔ ان پانچ چیزوں کے علاوہ دیگر معاملات کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ چیزیں فلاں کا مسلک ہیں جس میں ہم ان کی تقلید کرتے ہیں۔ بلکہ وہ یا تو اس امام و مجتہد کی روایت ہوگی یا شہادت یا ان دو کے علاوہ کوئی اور چیز ہوگی۔ مثلاً امام مالک کا یہ کہنا: میں بھوکا یا پیاسا ہوں۔

ایسا نہیں ہے کہ امام مالکؒ جو کچھ بھی کہہ دیں وہ ان کا فقہی مسلک بن جاتا ہے۔ بلکہ مسلک و مذہب کا اطلاق صرف اُسی چیز پر ہوگا جس کا تعلق ان مذکورہ بالا پانچ چیزوں میں سے کسی ایک سے ہو۔

اگر کوئی امام یہ کہہ دے کہ ''زید نے زنا کیا'' تو امام کے صرف اس قول کو بنیاد بنا کر ہم زید کو رجم نہیں کریں گے بلکہ اس وقت ہم یہ کہیں گے کہ امام اس قول کی حیثیت صرف گواہی کی ہوگی اور امام اس صورت میں دوسرے عام گواہوں کی طرح ہوگا اگر نصاب شہادت پورا ہو گیا تو ہم رجم کریں گے ورنہ نہیں۔

حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ سے متعلق حدیث کی تحقیق و تخریج:

(۱) امام مالک نے ''الموطا'' ۲: ۱۶۵، کتاب الحدود کے شروع میں یہ روایت نقل کی ہے:

عن يحي بن سعيد، عن سعيد بن المسيب "انّ رجلاً من أسلم جاء إلى ابى بكر الصّدّيق فقال له

: إنَّ الأخِرَ زَنى! فقال لهُ أبوبكرٍ: هل ذكرتَ هذا لأحدٍ غيري؟ فقالَ: لا، فقال لهُ أبوبكر: فتُبْ إلى الله واسْتَتِرْ بِستْرِ اللّه، فإنّ الله يَقْبَلُ التوبة عن عباده.

فلَمْ تُقْرِرْهُ نَفسُهُ حتّى أتىٰ عمرَ بنَ الخطّاب، فقال لهُ: مِثلَ ما قال لأبي بكر، فقال عمرُ: مثل ما قال لهُ أبوبكر، فلَمْ تُقرِرْ نفسُهُ حَتّى جاءَ إلى رسولِ اللهﷺ، فقال لهُ: إنّ الأخِرَ زَنى!. فقال سعيدٌ: فأعْرَضَ عنهُ رسولُ الله ﷺ ثلاث مراتٍ، كُلُّ ذلك يُعْرِضُ عنهُ رسولُ اللهﷺ. حتىٰ إذا أكْثَرَ عليْهِ بعث رسولُ اللهﷺ إلى اهلهِ فقالَ: أيَشْتكي أم به جِنّةٌ؟ فقالوا: يا رسولَ الله، والله إنّهُ لصحيح: فقال رسولُ اللهﷺ: أبكْرٌ أم ثيِّبٌ؟ فقالوا: بل ثيِّبٌ يا رسولَ الله،فأمَرَبه رسولُ اللهﷺ فرُجِم.

یحییٰ بن سعید حضرت سعید بن مسیّب کی سند سے نقل کرتے ہیں: کہ قبیلہ اسلم کا ایک شخص حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے حضرت ابوبکر سے کہا کہ کمینہ ورذیل شخص نے زنی کیا حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس سے فرمایا کیا تم نے میرے علاوہ کسی اور کے سامنے اس بات کا تذکرہ تو نہیں کیا؟ اس نے جواب دیا نہیں، حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس سے فرمایا کہ جاؤ توبہ کرلو اور اللہ تعالیٰ کے حجاب میں اپنے گناہ کو چھپا دو، کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی توبہ قبول کرنے والے ہیں۔

اس شخص کا دل اس سے مطمئن نہ ہوا اور اس نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوکر اپنے جرم کا اعتراف اسی انداز میں کیا جس طرح کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس اس نے اپنے جرم کا اعتراف کیا تھا تو حضرت عمرؓ نے بھی اس کو اسی طرح کا جواب دیا جو حضرت ابوبکرؓ نے دیا تھا۔

حضرت عمرؓ کی نصیحت سے بھی اس شخص کا دل مطمئن نہ ہوا، اور اس نے رسول اللہ ﷺ کے خدمت میں حاضر ہوکر انہیں کلمات کے ساتھ اپنے جرم کا اعتراف کیا جن کلمات کے ساتھ حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ کے سامنے اس نے اپنے جرم کا اعتراف کیا تھا۔ حضرت سعید بن مسیّب فرماتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کی بات سن کر تین مرتبہ اعراض فرمایا، جب تین مرتبہ سے زائد اس نے اپنے جرم کا اعتراف کرلیا اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے اس کے گھر والوں سے معلوم کرایا کہ کیا اس شخص کو جنون وغیرہ کی کوئی شکایت تو نہیں؟ تو اس کے گھر والوں نے جواب دیا اللہ کی قسم اس شخص کو جنون وغیرہ کی کوئی شکایت نہیں۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کہ کیا یہ شخص شادی شدہ ہے یا غیر شادی شدہ؟ تو آپ کو اطلاع دی گئی کہ یہ شخص شادی شدہ ہے اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے اس کو رجم کرنے کا حکم دیا جس کی تعمیل کرتے ہوئے صحابہ کرام نے اس شخص کو رجم کیا۔

علامہ سیوطی ''تنویر الحوالک علی موطا مالک'' ۲: ۱۶۵، میں لکھتے ہیں کہ امام بخاری اور امام مسلم

نے شعیب بن ابی حمزہ،عن زھری،عن سعید بن مسیب و ابی سلمۃ،عن ابی ھریرۃ کے طریق سے یہ حدیث بیان کی ہے۔ اور جرم کا اعتراف کرنے والے شخص حضرت ماعز اسلمی ﷺ تھے۔

(۲) امام مالکؒ نے ''الموطا'' ۲: ۱۶۶، کتاب الحدود کے شروع میں درج ذیل روایت نقل کی ہے:

عن یعقوب بن زید عن ابیہ زید بن طلحۃ أنّ إمرأۃً جاء ت إلی رسول اللہ ﷺ فاخبرتہ أنھا زنت، وھی حامل،– أی من الزنی – فقال لھا رسول اللہ ﷺ : اذھبی حتی تضعی ، فلما وضعت جائتہ، فقال لھا رسول اللہ ﷺ : اذھبی حتی ترضعیہ، فلما أرضعتہ جائتہ ، فقال اذھبی فاستودعیہ،فاستودعتہ ثُمّ جاء ت فأمر بھا فرُجمت.

امام مالکؒ نے یعقوب بن زید کی سند سے یہ روایت نقل کی ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے حاضر ہوکر زنا کا اعتراف کیا اور اس نے بتلایا کہ میرا یہ حمل اسی زنا کا نتیجہ ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس عورت سے فرمایا: اچھا تم اس وقت تک انتظار کرو جب تک اپنے بچہ کی ولادت سے فارغ نہ ہوجاؤ۔ جب اس عورت کے ہاں بچہ کی ولادت ہوگئی تو اس نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر جب بچہ کی ولادت کی اطلاع دی تو آپ نے فرمایا: جاؤ اس بچہ کو دودھ پلاؤ جب تک بچہ کے دودھ چھڑانے کا وقت نہیں آجاتا اس وقت تم اس کو دودھ پلاؤ اور اس کی پرورش کرو۔ چنانچہ جب اس عورت نے بچہ کی رضاعت کی مدت مکمل کرلی، تو پھر وہ عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئی، اس وقت آپ نے فرمایا: اس بچہ کی کفالت وخبرگیری کون کرے گا؟ جب بچہ کی کفالت کا انتظام ہوگیا تو اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے اس عورت کو جس کا تعلق قبیلہ غامد یہ سے تھا، رجم کرنے کا فیصلہ صادر فرمایا جس کی صحابہ کرام نے تعمیل فرمائی۔

(۳) امام مالکؒ نے ''الموطا'' ۲: ۱۷۴، کتاب الحدود میں یہ روایت نقل کی ہے:

أنّ صفوان بن أمیّۃ قیل لہ: إنْ لم یُھاجرْ ھلک، فقدمَ صفوانُ المدینۃ فنام فی المسجد و توسّد ردائہ ، فجاء سارقٌ فأخذ ردائہ ، فاخذ صفوانُ السارق فجاء بہ إلی رسول اللہ ﷺ ، فأمر بہ رسول اللہ ﷺ ان تقطع یدُہٗ، فقال لہ صفوان: إنّی لَمْ أرد ھذا یا رسول اللہ، ھو علیہ صدقۃ، فقال رسول اللہ ﷺ **فھلّا قبل ان تاتینی بہ؟!**

امام مالکؒ نے ابن شہابؒ کی سند سے یہ روایت بیان کی ہے کہ حضرت صفوان بن امیہ ؓ سے کہا گیا اگر انہوں نے ہجرت نہ کی تو وہ تباہ و برباد ہوجائیں گے۔ حضرت صفوانؓ ہجرت کرکے مدینہ طیبہ تشریف لائے اور مسجد نبوی میں اپنی چادر کا تکیہ بنا کر سوگئے اسی دوران ایک چور نے ان کی چادر چوری کرلی، حضرت صفوانؓ نے چور کا ہاتھ پکڑ کر رسول اللہ ﷺ کے خدمت میں پیش کردیا، تو آپ نے اس چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم صادر فرمایا: حضرت صفوانؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میرا مقصد یہ تو نہیں تھا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے، لہذا میں نے وہ چادر اس شخص پر صدقہ کردی، اس کے جواب میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس شخص کو میرے پاس لانے سے پہلے ہی آپ نے یہ کام کیوں نہیں کیا تھا؟!۔

یہ تمام مثالیں اسباب سے تعلق رکھتی ہیں اور ہم امام مالکؒ کی تقلید اسباب کے واقع ہونے میں کرتے ہیں، اور ان واقعات کے بارے میں ایک آدمی کی روایت کافی ہوتی ہے۔ اور اسی طرح امام مالکؒ کے علاوہ دوسرے فقہاء میں سے تنہا کوئی بھی اس کی روایت کریں تو بھی ہم ان کی تقلید کریں گے، اور اس روایت کو بنیاد بنا کر ہم احکام بیان کریں گے۔ اس لیے آپ کا یہ کہنا درست نہیں: ''کہ تقلید اسباب کے وقوع پذیر ہونے میں نہیں کی جاتی''۔

شریعت کے ایسے بہت سے مسائل ہیں جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کسی واقعہ کے اسباب کی بنیاد پر مبنی تھے، جیسا کہ ظہار اور لعان وغیرہ۔ اور علماء کا اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جب ہمارے سامنے ایک عادل عالم کوئی بات نقل کرے تو ہم اُس مسئلہ میں اُس کی تقلید کریں گے اور اُس کے قول کو دلیل بنا کر اُس سے متعلقہ احکام بیان کریں گے۔

ہر مجتہد کے بس کی بات نہیں کہ اُس کو تمام دلائل سے آگاہی ہو، اور نہ ہی واقعات اور اسباب کی بنیاد پر احکام کو استنباط کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، لہٰذا ہم صرف اس بات کے پابند ہیں کہ ہم اُن واقعات واسباب کو نقل کرنے میں اُس شخص کی تقلید کریں۔ اس سے تو یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ اسباب، شرائط اور موانع کے وقوع پذیر ہونے میں تقلید کی جاتی ہے۔

ہم اِس اعتراض کا جواب اِن الفاظ میں دیں گے: جس موضوع پر ہم بحث کر رہے ہیں اور جو کچھ آپ نے کہا ہے اُس کا ہماری اِس بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ جو مثالیں آپ نے پیش کی ہی اُن کا تعلق روایات سے ہے۔

تمام فقہی مسلکوں کے فقہاء کا صحیح ترین قول یہ ہے کہ جہاں تک روایت کا تعلق ہے تو ایک آدمی کی روایت بھی قبول کر لی جائے گی۔ اگرچہ بعض حضرات نے دو افراد کی شرط بھی لگائی ہے۔ اور وہ احادیث جو زنا سے متعلق ہوں اُن کی روایت کے بارے میں بعض علماء نے چار افراد کی شرط بھی لگائی ہے۔

جب ہم روایت کے معاملے میں کسی فردِ واحد کی روایت پر اکتفاء کریں تو اس کا مطلب ہوگا کہ ہم نے اِس سبب، اِس شرط، یا اِس مانع کے واقع ہونے میں اُس کی تصدیق ہے۔ اور قیامت تک شریعت کے عمومی مسائل کا حل اسی انداز میں پیش کیا جاتا رہے گا اور یہ بات کسی فردِ واحد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ ہم اُس کی ہر بات کی تصدیق نہیں کر رہے بلکہ ہم تو صرف اُس جزوی وانفرادی

صورت میں اُن کی روایت کا اعتبار کر کے اس کی بنیاد پر حکم دیں گے، جیسے انہوں نے روایت کیا ہے۔ اور ہم حضرت ماعزؓ کی روایت کو بنیاد بنا کر اُن کے علاوہ کسی اور شخص کو رجم نہیں کریں گے۔

حضرت صفوانؓ کی روایت کو بنیاد بنا کر ہم کسی دوسرے چور کا ہاتھ نہیں کاٹیں گے۔ اور اس روایت کو بنیاد بنا کر کسی اور شخص کا ہاتھ نہیں کاٹے گے (بلکہ اگر کسی شخص پر زنا یا چوری کا الزام ہے تو پھر شریعت کی جانب سے مقرر کردہ شرائط کی بنیاد پر شہادتوں کے پائے جانے کے بعد ہی ہم کوئی فیصلہ کریں گے)۔

اگر ہم صرف اس روایت کو بنیاد بنا کر قیامت تک زانیوں کو رجم (سنگسار) کرنے اور چوروں کے ہاتھ کاٹنے لگ جائیں تو اس طرز عمل سے تو سوائے اُس جزوی واقعہ کے جس کے بارے میں وہ روایت نقل کی گئی ہے کبھی بھی کوئی احکام کا استنباط نہیں ہو سکے گا۔ اور امام مالک کی روایت کو ہم گواہی کے درجے میں قبول کریں گے، بشرطیکہ دوسرے شخص کی گواہی کو ملا کر کا شہادت کا نصاب پورا ہو جائے۔ ان مقامات کو اچھی طرح سمجھ لیجئے اس بارے میں بڑے فقہاء نے ٹھوکریں کھائی ہیں۔

روایت اور شہادت کے درمیان فرق:

اِسی نکتہ کی بنا پر علمائے اُصول نے کہا ہے: کہ گواہی کے معاملہ میں تو دو کا عدد شرط ہے جبکہ روایت میں دو کا عدد شرط نہیں ہے۔ کیونکہ بعض جزوی حالات اور صورتوں میں دشمنی پیدا ہو جانے کے امکانات ہوتے ہیں اور بسا اوقات دشمنی پیدا ہونے کا اندازہ نہیں ہوتا۔ اور تہمت کے اسباب میں بھی یہی صورتحال ہے۔ اسی وجہ سے شریعت نے ایک گواہ کے ساتھ دوسرے کی گواہی کی شرط لگائی ہے تاکہ دشمنی اور تہمت کے امکانات کو حتی الامکان مسترد کیا جا سکے۔

علماء نے کہا ہے کہ قیامت تک پوری مخلوق کی عداوت و دشمنی کے پیدا ہونے کا امکان تقریبا ناممکن ہے۔ اِسی وجہ سے صاحبِ شریعت نے روایت کے معاملہ میں ایک عادل راوی کا اعتبار کیا ہے کیونکہ عدالت کی ظاہری حالت مبنی بر سچائی ہوتی ہے۔

اس ساری بحث وتمحیص کے بعد یہ واضح ہوا کہ ہم فقہاء کی تقلید صرف بعض جزوی معاملات میں کرتے ہیں جو اُن کے واسطہ سے ہم تک پہنچتے ہوں جن کا تعلق اُن احکام سے نہیں ہوتا اور جس کے

بارے میں کوئی روایت وارد ہوئی ہے۔

رہا اُن معاملات کا تعلق جو اس روایت سے متعلق ہوں تو اس صورت میں ہم اُن علماء کی تقلید نہیں کرتے بلکہ اس وقت ہم راوی کی حیثیت سے دوسرے گواہوں کی طرح صرف ایک گواہ کی حیثیت سے اُن کو دیکھتے ہیں۔ اس صورت میں اُن کی تقلید ہوتی بھی ہے اور نہیں بھی۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقوع اسباب کے بعد اُن پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں اور وہ احکام اُنہیں اسباب کے ساتھ خاص ہوتے ہیں اُن کے بارے میں ہم علماء کی تقلید نہیں کرتے، تو اس کے بعد یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ فقہی مسلکوں کے بارے میں کبھی ایسے مسائل بھی پیش آتے ہیں جو فقہاء کی تقلید پر مبنی ہوتے ہیں۔ یعنی وقوع اسباب کے بعد جو احکام مرتب ہوتے ہیں اور وہ انہیں اسباب کے ساتھ خاص ہوتے ہیں اُن میں تقلید کرنے کی مثالیں موجود ہیں۔

مفتوحہ کی زمینوں کے احکام:

ایسی زمینیں جن کو بزورِ قوت فتح کیا گیا ہو، مثلاً مصر، مکہ اور عراق وغیرہ کی زمینوں کے بارے میں کیے گئے خرید و فروخت کے معاہدوں کو توڑنے، ان کے بارے میں کیے گئے عقد اجارہ کو باطل قرار دینے اور شفعہ کے ذریعہ اُن زمینوں کے حصول کو ممنوع قرار دینے پر مالکی فقہاء کا اتفاق ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کا قول ہے کہ مصر بزورِ قوت فتح ہوا ہے۔ لہٰذا مالکی فقہاء نے امام مالکؒ کے اس قول ''مصر بزورِ قوت فتح ہوا ہے'' کو بنیاد بنا مصر کی زمین کی خرید و فروخت، شفعہ اور کرایہ پر دینے کے معاہدات کو کالعدم قرار دیدیا۔ کیونکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس زمین کو بزورِ قوت حاصل کیا گیا ہو اُس کی نہ خرید و فروخت جائز ہے اور نہ اُسے کرایہ پر دیا جا سکتا ہے اور نہ اس میں کسی کو شفعہ کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔

امام مالکؒ کی اس رائے میں ''کہ بزورِ قوت حاصل کردہ زمین کی خرید و فروخت، اُسے کرایہ پر دینا اور اُس زمین کو شفعہ کے ذریعہ حاصل کرنا درست نہیں ہے''، کے بارے میں ان فقہاء کی امام مالکؒ کی تقلید کرنا درست ہے۔

لہٰذا اُن کی طرف سے اس باب میں امام مالک کی تقلید کہ مصر کی زمینوں کی خرید و فروخت،

اجارہ اور شفعہ کرنا صحیح نہیں ہے ایک صحیح اور درست تقلید ہے اس لیے کہ اس تقلید کا تعلق احکام سے ہے۔
اسی طرح اُن کی طرف سے اس امر میں امام کی تقلید کہ اگر کوئی علاقہ بزور شمشیر فتح ہو جائے تو وہاں مذکورہ بالا احکام لاگو ہوں گے، یہ بھی ایک صحیح تقلید ہے اس لیے کہ یہ تقلید ایک سبب کی سببیت کے تعین میں ہے (اور تقلید جس طرح احکام تکلیفی میں ہوتی ہے احکام وضعی میں بھی ہوتی ہے)

لیکن فقہاء کے لیے امام مالکؒ کی اس رائے'' کہ مکہ اور مصر بزور قوت فتح ہوئے ہیں'' کی تقلید کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تقلید سبب کے واقع ہونے میں ہو رہی ہے جس پر نہ کوئی خاص اور نہ ہی کوئی عام احکام مرتب ہوتے ہیں (۱)۔

---

(۱) علامہ قرافی ''الفروق'' ۴: ۴-۶، فرق نمبر: ۲۰۳، میں یہی مسئلہ ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ مفتوحہ شہروں کے مکانات وقف ہوتے ہیں اس سے مراد وہ رہائشی عمارتیں ہیں جو ان شہروں کو فتح کرتے وقت موجود تھیں اور تا حال وہ عمارتیں اپنی سابقہ تعمیرات پر موجود ہیں۔ اور رہیں وہ عمارتیں جو منہدم ہوگئی تھیں اور مسلمانوں نے کفار کی عمارتوں کی جگہ دوسری عمارتیں تعمیر کر لیں تو اس طرح کی نئی عمارتوں کے بارے میں مالکی فقہاء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے وہ اوقاف کی ملکیت شمار نہیں ہوں گے۔

امام مالکؒ نے جو یہ کہا ہے کہ'' مکہ مکرمہ کی عمارتوں کو کرایہ پر نہیں دیا جا سکتا'' سے مراد وہ مکانات اور عمارتیں ہیں جو فتح مکہ کے وقت کفار کی ملکیت تھیں اور امام مالکؒ کے زمانہ تک وہ عمارتیں اپنی سابقہ تعمیرات پر موجود تھیں۔ اور رہی آج کے دور کی بات تو یہ ایک حقیقت ہے کہ وہ تمام عمارات اب ختم ہو چکی ہیں اور مرور زمانہ کی وجہ سے اُن کے آثار کا نام ونشان ختم ہو چکا ہے۔ لہٰذا مکہ مکرمہ کی موجودہ تعمیرات کی خرید و فروخت اور کرایہ وغیرہ پر دینے کے بارے میں حکام کا فیصلہ غلط نہیں ہوگا۔

واضح رہے کہ امام مالک کا یہ قول ''لاتكرى دور مكة''، قضاء کے ساتھ خاص ہے جس کا تعلق زمینوں کے شفعہ سے ہے اور اب بھی باقی ہے یعنی مکہ کی زمینوں کو شفعہ کے ذریعہ نہیں حاصل کیا جا سکتا۔ اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ امام مالکؒ کا یہ قول کہ'' فلاں شہر بزور قوت فتح ہوا ہے'' فتویٰ نہیں ہے کہ اُس کی تقلید کی جائے، اور نہ اُن کا فقہی مسلک ہے کہ اُس کی تقلید کرنا ہمارے لیے ضروری ہو بلکہ امام مالکؒ کے اس قول کی حیثیت صرف گواہی کی ہے۔ اور اسی طرح امام مالکؒ اگر یہ کہہ دیں کہ فلاں شخص کا مال چھین لیا گیا ہے یا فلاں عورت نے خلع لے لیا ہے تو اس کو بھی فتویٰ نہیں کہا جائے گا بلکہ یہ بھی گواہی ہی ہوگی۔

اسی طرح امام مالکؒ کا اس قول کہ'' مکہ مکرمہ یا مصر بزور قوت فتح ہوا ہے'' کی حیثیت بھی ظاہر ہے صرف گواہی کی ہوگی۔ جب اس قول کی حیثیت شہادت کی ہے تو یہ بھی ظاہر ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر امام مالکؒ موجود نہ تھے

جس سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ امام مالکؒ نے یہ بات کسی دوسرے آدمی سے نقل کی ہے۔ جس کے بارے میں ہمیں یہ معلوم نہیں کہ اُس آدمی نے امام مالکؒ کو یہ بات آگے نقل کرنے کی اجازت بھی دی تھی یا نہیں؟ اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ اُس نے امام مالکؒ کو یہ روایت دوسروں تک نقل کرنے کی اجازت دی تھی۔ تو پھر اس کی حیثیت صرف شہادت کی ہوگی، اور یہ گواہی لیث بن سعد اور امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ اجمعین کی گواہی سے متعارض ہو رہی ہے کیونکہ ان حضرات کا کہنا ہے کہ مکہ بزور قوت فتح نہیں ہوا تھا بلکہ مصالحت سے فتح ہوا۔ تو کیا اس صورت میں کسی آدمی کے لیے یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ ان دونوں شہادتوں کے بارے میں یہ کہے کہ فلاں شہادت زیادہ قابل اعتماد ہے یا یہ کہا جائے کہ ان علماء کی شان اس سے بہت زیادہ بلند ہے کہ ہم اُن کے درجات میں کسی قسم کا کوئی موازانہ کرتے پھریں۔

اگر ہم اس جملہ" کہ امام مالکؒ نے جس شخص سے وہ روایت سنی تھی اُس نے امام مالکؒ کو یہ روایت دوسروں تک نقل کرنے کی اجازت دی تھی" کو تسلیم بھی کر لیں تو فقہی ضابطہ یہ ہے کہ گواہوں میں سے زیادہ قابل اعتماد گواہان کی گواہی کی بنیاد پر فیصلے صرف مالی اُمور میں کیے جاتے ہیں۔ اور کسی شہر کا بزور قوت یا صلح سے فتح ہونا اس سے متعلق نہیں ہے۔ پھر آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ دونوں شہادتوں میں زیادہ قابل اعتماد شہادت کی بنیاد پر فیصلہ ہوگا؟۔

یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ یہ کہا جائے کہ امام مالکؒ نے یہ شہادت کسی سے نقل کی ہے بلکہ یہ مستقل شہادت ہے جس کا تعلق بذات خود سننے سے ہے تو ہم اس کے قائل ہی نہیں ہیں کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں سن کر گواہی دی جا سکتی ہے۔ کیونکہ ایسے پچیس مسائل کی نشاندہی کی جا چکی ہے جس کا تعلق سماع سے ہے جبکہ یہ مسئلہ اُن میں شامل نہیں ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جس شخص نے امام مالکؒ کے اس قول" مکہ مکرمہ اور مصر کو بزور قوت فتح کیا گیا ہے" کو بنیاد بنا کر وہاں کے زمینوں اور مکانات کی خرید وفروخت اور کرایہ پر دینے اور اُن مکانات اور زمینوں کو شفعہ کے ذریعہ حاصل کرنے کی حرمت کا فتویٰ دیا ہے اُن سے اجتہادی خطاء ہوئی ہے۔ کیونکہ امام مالکؒ کا یہ مسلک نہیں بلکہ امام مالکؒ کے اس قول کی حیثیت تو دیگر شہادتوں کی طرح صرف ایک گواہی کی ہے اور گواہی کوئی ایسی چیز نہیں کہ اس میں کسی کی تقلید کرنا ضروری ہو۔

جس طرح مالکیہ پر مکہ مکرمہ اور مصر کے بزور قوت فتح ہونے کے موقف کے بارے میں اعتراض کیا جاتا ہے تو اسی طرح شوافع کے مسلک" کہ مکہ مکرمہ صلح کے ذریعہ فتح ہوا ہے" پر بھی تو یہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ کیونکہ حضرات شوافع اس قول کو بنیاد بنا کر مکہ مکرمہ جائدادوں کی خرید وفروخت اور کرایہ وغیرہ دینے کے جواز کا فتویٰ دیتے ہیں۔ اور اس مسئلہ کو ان مسائل میں شمار کرتے ہیں جن میں ائمہ کی تقلید کی جاتی ہے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ امام شافعیؒ کے مذکورہ قول کی حیثیت بھی صرف ایک گواہی ہی کی ہے۔

رہی یہ بات کہ عمومی احکام اس پر مرتب نہیں ہوتے جیسا کہ ہم نے حضرت ماعزؓ کے واقعہ کے ضمن میں کہا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عام احکام کی ترتیب کے لیے ضروری ہے کہ اُن کو انجام دینے والی ایسی ذات ہو جس کا فعل اُمت کے لیے حجت ہو، اور وہ ذات رسول اقدس ﷺ کی ہے۔ اور اگر حضرت ماعزؓ کو رجم کرنے والا ایسا شخص ہوتا جس کا فعل حجت نہ ہوتا تو پھر احکام کو مرتب کرنے میں اُس کی روایت سے ہم کبھی بھی استدلال نہ کرتے۔

امام مالکؒ کا اِس قول ''مصر کا بزور قوت فتح ہوا ہے''، کو بنیاد بنا کر وہاں کی اراضی و مکانات کو وقف قرار دینا اور ان میں خرید و فروخت کی ممانعت کرنے کو اِس کے ساتھ منسلک نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ قول ایسے شخص کا ہے جس کا نہ قول حجت ہے اور نہ فعل۔

مصر حضرات صحابہ کرام کے زمانہ میں فتح ہوا اور حضرات صحابہ کرام سے ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ اُنہوں نے مصر کی اراضی و مکانات کی خرید و فروخت کو خصوصی طور پر ممنوع قرار دیا ہو۔ کیونکہ اگر ایسی کوئی روایت ثابت ہو جاتی تو وہ قابل حجت ہوتی۔

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ وقوع اسباب کو صرف بیان کر دینا اس امر کی دلیل نہیں بن جاتا کہ اس کی بنا پر اس سے متعلقہ جزوی احکام مرتب ہو رہے ہیں۔ جیسا کہ صرف روایت کو بنیاد بنا کر حضرت ماعزؓ کو رجم نہیں کیا گیا، (بلکہ اُن کی طرف سے چار بار اقرار پایا گیا اور آخری وقت تک اُس اقرار پر قائم رہے)۔

مالکی حضرات، امام مالکؒ کے اِس قول ''مکہ مکرمہ بزور قوت فتح ہوا'' کو بنیاد بنا کر اپنے فتاویٰ اور حکام کے فیصلوں سے اِن عقود (یعنی زمین کی خرید و فروخت، اُن کو کرایہ پر دینا یا شفعہ کے ذریعہ اُن کو حاصل کرنا) کو کالعدم قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ اُن کے لیے ضروری تھا کہ وہ اِس طرح کے احکامات صادر کرنے سے اُس وقت تک گریز کرتے جب تک شہادت کا نصاب پورا نہ ہو جائے یا یہ بات ثابت نہ ہو جائے کہ اِن زمینوں میں اس طرح کے احکامات کی بنیاد ایسے شخص کے حکم، فیصلہ یا فتویٰ کو بنایا گیا ہے جس کا قول اور فعل حجت ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے وہ تو رسول اللہ ﷺ کی ذات اقدس ہی ہو سکتی ہے یا کسی صحابیؓ کی۔ اور اِس کے بعد اِس طرح کے واقعات کے بارے میں اپنے فتاویٰ اور فیصلے صادر کرتے۔

اے کاش! کہ درج ذیل اقوال میں مجھے کوئی فرق معلوم جاتا کہ:

۱۔ کہ فلاں زمین یا علاقہ بزور قوت فتح ہوا۔

۲۔ فلاں شخص کو جبر اور ظلم و بربریت کا نشانہ بنا کر جان بوجھ کر قتل کیا گیا ہے۔

۳۔ فلاں شخص کا کپڑا زبردستی چھین لیا گیا ہے۔

ان تینوں اقوال میں مجھے کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان سب اقوال میں ایک ظالم اور جابر کی ''خبر'' دی گئی ہے؟

جب اِن لوگوں سے امام مالک یہ کہیں کہ ''فلاں شخص کو جان بوجھ کر قتل کر دیا گیا ہے تو کیا وہ صرف امام مالک کے اتنا کہہ دینے پر اکتفاء کرتے ہوئے قاتلوں سے قصاص لینا شروع کر دیں گے یا اِس انفرادی واقعہ سے متعلق دیگر احکام کو بھی پیش نظر رکھیں گے اور اس بات کو صرف گواہی قرار دیں گے۔ ظاہر ہے کہ امام مالکؒ کے اس قول کی حیثیت صرف شہادت کے درجہ میں ہوگی۔ اگر انہوں نے اس سے قصاص کا حکم ثابت کیا تو وہ اجماع کے خلاف ورزی کے مرتکب ہوں گے۔ اگر انہوں نے امام مالکؒ کے اِس قول کو صرف ایک گواہی کی حیثیت سے دیکھا اور پھر شہادت کا نصاب پورا ہونے یا قسامت کے پائے جانے تک اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ نہیں کیا، تو اب امام مالکؒ کے اِس'' کہ فلاں زمین بزورقوت فتح ہوئی ہے''، اوران کے اس دوسرے قول'' جو کسی ایسے واقعہ وخبر سے متعلق ہو جس میں ظلم و جبر کے بارے میں خبر دی جاری ہو'' کے درمیان آپ کونسا فرق محسوس کرتے ہیں؟

اگر اِس کے جواب میں آپ یہ کہیں کہ امام مالکؒ کے اِس قول کا تعلق گواہی سے ہے تو پھر یہ سوال کیا جائے گا کہ جب مصر فتح ہوا تو اُس وقت امام مالکؒ موقع پر موجود نہ تھے، لہٰذا جب تک کسی واقعہ کا بذات خود مشاہدہ نہ کیا جائے تو اُس کے بارے میں گواہی دینا صحیح نہیں ہوتا!

اِن حضرات کے لیے یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ امام مالکؒ کے اِس قول کا تعلق اِس طرح کی گواہی سے نہیں بلکہ اُس گواہی سے ہے جہاں صرف سُننا ہی کافی سمجھا جاتا ہے، یا معروف بات سے ہو۔ کیونکہ مالکیؒ فقہاء نے اس طرح کے ستائیس مسائل کی نشاندہی کی ہے کہ جن کا تعلق سماع سے ہے لیکن اُس میں یہ مسئلہ شامل نہیں۔ تو پھر وہ کونسی روایت ہوگی کہ جس پر اعتماد کر کے یہ ثابت کیا جائے کہ امام مالکؒ نے کسی سے سُن کر یہ گواہی دی ہے؟

اُن کے لیے یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ امام مالکؒ کو اِس بارے میں تواتر سے معلومات حاصل ہوئی تھیں کہ مکہ بزورقوت فتح ہوا، اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی واقعہ کے بارے میں قطعی ویقینی علم حاصل ہو جائے تو پھر اُس کے لیے گواہی دینا جائز ہوتا ہے، اُس نے اُس واقعہ کا خود مشاہدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو

اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، جیسا کہ ''المُقدمات'' کے مؤلف نے وضاحت کی ہے(۱)۔

اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے: کہ اس خبر کے بارے میں تواتر کے ساتھ علم ومعلومات کا حصول بہت زیادہ مشکل ہے اور ظاہری صورتحال بھی اس کی تائید نہیں کرتی، کیونکہ امام مالکؒ کی سکونت مدینہ منورہ میں تھی، نہ کہ مصر میں جبکہ لیث بن سعدؒ (۲) کا تعلق مصر سے تھا اور لیث بن سعدؒ کا یہ کہنا کہ مصر بزورِ قوت فتح نہیں ہوا بلکہ مصالحت کے ذریعہ فتح ہوا تھا، زیادہ درست معلوم ہوتا ہے، علماء اور تاریخ دانوں کی بہت بڑی تعداد (جمِ غفیر) بھی لیث بن سعدؒ کے موقف کی تائید کرتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اہل شہر کو اپنے شہر کے حالات واقعات کے بارے میں بخوبی آگاہی حاصل ہوتی ہے۔ اگر اہل مصر کے ہاں یہ خبر متواتر ہوتی تو یقیناً لیث بن سعدؒ اس سے اچھی طرح واقف ہوتے۔

---

(۱) ''المُقدمات'' کے مصنف ابوالولید محمد بن احمد بن رُشد قرطبی ہیں۔ یہ اپنے وقت کے بہت بڑے فقیہ اور قُرطبہ کے قاضی تھے، یہ ابن رُشد الجد کے نام سے معروف تھے۔ مشکل ترین مسائل کو حل کرنے میں اپنی مثال آپ تھے، اصول وفروع اور علم فرائض میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ بہت سے علوم وفنون کے بانی اور ماہر تھے، بہت زیادہ دیندار اور حیادار تھے، حکام وسلاطین کے ہاں اُن کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا ان کے معروف ترین شاگردوں میں سے قاضی عیاض جیسی نامور شخصیت کا نام قابل ذکر ہے۔

ان کی بہت سے تصانیف ہیں جن میں سے چند مشہور تصانیف کے نام یہ ہیں:

''البيان و التحصيل لمافي المستخرجة من التوجيه و التعليل''،''المقدمات الممهدات'' اور یہ کتاب ''المُدونة'' کے ساتھ شائع ہو چکی ہے، ان کی ایک کتاب ''تهذيب مشكل الآثار للطحاوى'' بھی ہے۔ ان کی پیدائش ۴۵۰ھ اور وفات ۵۲۰ھ قرطبہ میں ہوئی، اللہ تعالیٰ اُن کو غریق رحمت کرے۔

(۲) ان کی کنیت اَبوحارث اور نام لیث تھا، سلسلہ نسب یوں ہے اَبوحارث لیث بن سعد بن عبدالرحمٰن، ان کا تعلق قبیلہ فہمی سے تھا۔ ان کا اصل وطن اَصبہان ہے اور ان کی جائے پیدائش ''قلقشنده'' ہے، جو کہ قاہر سے تین فرسخ کی مسافت پر واقع ہے، اپنے وقت کے بہت بڑے محدث، فقیہ اور مجتہد تھے۔

ان کے بارے میں امام شافعیؒ فرمایا کرتے تھے: ''الليثُ أفقه من مالك، إلّاأنَّ أصحابه لم يقوموا'' یعنی لیث امام مالک سے بڑے فقیہ ہیں، مگر اُن کے ساتھیوں نے اُن کے ساتھ تعاون وانصاف نہیں کیا۔

ابن بُکیرؒ کا قول ہے میں نے لیث بن سعد سے بڑا کوئی عالم نہیں دیکھا، فقہی بصیرت ان کی ذات میں رچی بسی ہوئی تھی ان کو عربی زبان پر مکمل مہارت وعبور حاصل تھا۔ وہ صحت مند اور توانا بدن کے مالک تھے بہت بڑے فیاض اور سخی تھے، اُن کی پیدائش ۹۴ھ میں اور وفات ۱۷۵ھ مصر میں ہوئی۔

جب یہ حضرات امام مالکؒ کی مخالفت پر کمر بستہ ہو چکے ہیں تو ان کی مخالفت اس بات کی دلیل ہے کہ مصر کی فتح کی خبر امام مالکؒ تک تواتر سے نہیں پہنچی، بلکہ اخبار آحاد کے ذریعہ اُن تک یہ خبر پہنچی ہے، اور اخبار آحاد کے وہ واسطے بہت زیادہ قابل اعتماد تھے۔ لہٰذا امام مالکؒ نے اپنے ظن "گمان" کے مطابق اس خبر کے بارے میں دوسروں کو آگاہ کر دیا، یہ نہیں ہے کہ انہوں نے اپنی معلومات کی بنا پر خبر دی ہے۔ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ امام مالکؒ کو اس بارے میں معلومات حاصل ہوگئی تھیں، لیکن ممکن ہے کہ اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ امام لیث بن سعدؒ اور اُن کے ساتھیوں کو مصر کی فتح کے بارے میں اطلاع زیادہ قابل اعتماد ذرائع سے حاصل ہوئی ہو۔ تو پھر اس صورت میں دو جماعتوں یعنی امام مالکؒ اور اُن کے ساتھیوں، امام لیث بن سعدؒ، امام شافعیؒ اور اُن کے ساتھیوں کے درمیان شہادتوں میں تعارض و اختلاف پیدا ہو جائے گا۔

جب شہادتوں میں اختلاف پیدا ہوگیا تو فقہاء میں سے کسی نے جسارت کرتے ہوئے یہ کہہ دیا ہوگا کہ امام مالکؒ اور اُن کے ساتھیوں کی عدالت زیادہ قابل اعتماد ہے، تو پھر اُن سے یہ سوال بھی ہوسکتا ہے کہ کیا یہ ایسا مسئلہ ہے کہ جس میں زیادہ قابل اعتماد شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے؟

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک تو یہ ہے کہ مخصوص مالی معاملات (۱) کے علاوہ عام معاملات و مسائل میں زیادہ قابل اعتماد شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایک وصف اور شرعی سبب ہے اور مالی اُمور سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

---

(۱) علامہ قرافیؒ نے یہی بات "الفروق" ۴:۲ فرق نمبر ۲۰۳ میں نقل کی ہے۔ اور حطاب نے "شرح مختصر خلیل" ۲: ۲۰۹ میں امام قرافی کے اس قول " ولا یقضی بأعدل البینتین إلا فی الاموال " کا مواخذہ کیا ہے جس کا تذکرہ ابن فرحون اور ابن عرفہ کے ہاں بھی ملتا ہے۔ کہ ابن رشد نے مکی سے شہادت کے حوالے سے نقل کیا کہ اگر دو گواہوں میں سے ایک گواہ دوسرے گواہ کی گواہی کے خلاف گواہی دے مثلاً ایک گواہ کسی کے آزاد ہونے کی گواہی دے رہا ہے جبکہ دوسرا طلاق کے وقوع کی گواہی دے رہا ہے یا ایک گواہ ایک بیوی کے بارے گواہی دے رہا ہے کہ اس شخص نے اس عورت کو طلاق دی ہے جبکہ دوسرا شخص دوسری عورت کے بارے میں گواہی دے کہ اس شخص نے دوسری بیوی کو طلاق دی ہے۔

ظاہر ہے اس سے اشتباہ واقع ہوگیا تو ابن قاسم نے ان دونوں گواہوں کے بارے میں ایک ہی رائے قائم کی ہے، مصری مالکیوں کی رائے یہ ہے کہ اختلاف اور جھوٹ ثابت ہونے کے بعد گواہاں میں سے جو زیادہ قابل اعتماد ہو اس کی گواہی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر دونوں برابر ہوں تو پھر دونوں کی گواہی ساقط ہو جائے گی۔ جبکہ مدینہ طیبہ کے مالکی حضرات کا کہنا ہے کہ دونوں کی رائے کا احترام کرتے ہوئے فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر انہوں نے یہ جواب دیا: کہ امام مالکؒ نے یہ شہادت کسی دوسرے شخص سے نقل کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ، شہادت نقل (یعنی تحمل شہادت) کرنے کا اُصول یہ ہے کہ اصل آدمی دوسرے آدمی کو تحمل شہادت کی اجازت دے، تو کیا مالکیؒ حُکام کے ہاں یہ بات ثابت شدہ ہے کہ امام مالکؒ نے جس سے شہادت نقل کی ہے اُن نے ان کو شہادت آگے دوسروں تک نقل کرنے کی اجازت دی تھی؟

جبکہ حاکم کے لیے ضروری ہے کہ وہ فروع کی شہادت کی بنیاد پر اُس وقت تک فیصلہ نہ کرے جب تک تحمل شہادت کی تمام شرائط اور تمام وہ اُمور جو اُس شہادت سے متعلق ہوں ثابت نہ ہو جائیں۔

حُکام کے لیے تمام فیصلے اس طرح کرنا ضروری ہے کسی بھی مقدمہ کے ثبوت کے تمام ممکنہ شواہد کا ثبوت کئی طریقوں سے ثابت ہونا ضروری ہے اور پھر اُنہیں شواہد میں سے گواہی کا ثبوت بھی ہے اور بعض امور ایسے بھی ہوتے ہیں کہ ثانوی گواہ کا اصل گواہ سے صرف سن لینا کافی ہوتا ہے اصل کی اجازت پر موقوف نہیں، یہ تمام پیچیدگیاں اور مشکلات ہیں لہٰذا تمام امور کا بغور جائزہ لینا ضروری ہے۔

یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ یہ صرف ہمارے مسلک کی خصوصیت نہیں عراق وغیرہ کی بہت سی زمینوں کے بارے میں شوافع کے ہاں اسی طرح کی کئی مثالیں موجود ہیں جو اعتراض ''مالکیہ'' پر کیے جاتے ہیں وہی اعتراض شوفع پر بھی وارد ہو سکتے ہیں۔

ان مباحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے مالکی علماء سے منقول تمام روایات و اقوال کی تقلید کرنا واجب نہیں بلکہ صرف انہی امور میں تقلید کرنا ضروری ہے جن کا تذکرہ گذشتہ صفحات پر کیا جا چکا ہے اس کے علاوہ جو بھی کچھ منقول ہوگا وہ تقلید میں داخل نہیں ہوگا۔ اور کبھی ایسی روایت کی تقلید کی جاتی ہے بشرطیکہ وہ ایسے شخص سے مروی ہو جس کا قول یا فعل حجت ہوتا ہے۔ کبھی ایسی شہادت بھی اس زمرے میں آتی ہے جس میں احکام کے اسباب کے، شرائط اور موانع کے بارے میں خبر دی گئی ہو اور کبھی نہ تقلید اس زمرے میں داخل ہوتی ہے نہ روایت اور نہ شہادت۔

یہ وہ مباحث ہیں جنہیں علماء نے اصول فقہ اور اصول دین کے ذیل میں ذکر کیا ہے ان کے علاوہ دیگر وہ امور یا وہ مباحث ہیں جن کو علماء نے اصول فقہ، اوصول دین اور اُن امور کے ذیل میں شامل کیا ہے جو حسیات وعقلیات وغیرہ سے متعلق نہ ہوں ان سب کی تفصیل گذشتہ صفحات پر بڑے اچھے انداز میں پیش کی جا چکی ہے۔

سوال:۳۸

فرائض کے تارک اور مختلف فیہ محرمات کے مرتکب کے احکامات

فتاویٰ کی کتابوں میں موجود ہمارے مالکی فقہاء کے ان اقوال: کہ پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے، گانا سننا اور سنانا حرام ہے، چیرنے پھاڑنے والے پرندے مباح ہیں اور اسی طرح دیگر اختلافی مسائل کے بارے میں دیئے گئے اس نوع کے فتاویٰ کیا مطلب ہے؟

کیا تمام سر کا مسح کرنا صرف مالکی مسلک ہے یا دیگر مذاہب میں بھی یہی حکم ہے؟

اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ پورے سر کا مسح کرنا صرف مالکی مسلک ہے اور اس بارے میں جو دلیل پیش کی جاتی ہے اس سے تو عام لوگوں کے لیے سر کے مسح کا وجوب ثابت ہورہا ہے۔ آپ لوگوں نے کس بنیاد پر اپنے لیے تخصیص قائم کرلی ہے؟

اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ پورے سر کا مسح کرنا تمام لوگوں پر واجب ہے حالانکہ امام شافعیؒ کا موقف یہ ہے کہ پورے سر کا مسح واجب نہیں اور کسی واجب کے ترک کرنے پر اصرار کرنا فسق اور نافرمانی کے زمرے میں آتا ہے۔

اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک اس سے امام شافعی پر فسق کی تہمت لگ سکتی ہے! اور اسی طرح نماز میں بسم اللہ کو ترک کرنے کی وجہ سے امام شافعیؒ اور اُن کے پیروکار نزدیک امام مالک اور اُن کے پیروکار فاسق و گنہگار رہوں گے!

یہی بات تمام فقہی مذاہب کے بارے میں کہی جاسکتی ہے اگر ایسا ہو تو پھر کون بچے گا جو کہ اللہ تعالیٰ کا نافرمان نہ کہلائے اس لیے کہ ہر فقہی مذہب میں بہت سے ایسے معاملات کو نظر انداز کردیا جاتا ہے جن کو کوئی اور فقہی مسلک ضروری اور لازمی سمجھتا ہے، ظاہر ہے ایسا کہنا بعید از عقل ہے۔

احکام کے دلائل میں تخصیص کے معاملہ کو عمومی انداز میں سمجھنا چاہیے اُن کو کسی خاص نقطہ نظر کے ساتھ مخصوص ٹھہرانا محض تحکم اور زبردستی ہے۔ یہ دو ایسے معاملات ہیں جن سے عہدہ برآں ہونا خاصا مشکل ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان سے عہدہ برآں کیونکر ہوا جائے مثال کے طور پر جب کوئی مفتی اپنے فتوی کے ذریعے کسی چیز کو واجب قرار دیتا ہے تو کیا اُس کی مراد عام ہوتی ہے یا خاص؟ یا اُس کے

ذہن میں سرے سے یہ سوال پیدا نہیں ہوتا، واقع یہ ہے کہ بہت سے لوگ ان اہم معاملات میں غفلت کا ارتکاب کرتے ہیں۔

جواب

جس سوال کی بنیاد پر فتویٰ دیا جاتا ہے اس کی چار صورتیں ہوسکتی ہیں:

۱۔ کبھی سر کے مسح کے واجب ہونے کے بارے میں پوچھا جاتا ہے جو مکلفین پر واجب ہوتا ہے قطع نظر اس کے کہ کس مجتہد کی تقلید کی جائے۔

۲۔ کبھی پورے سر کے مسح کے وجوب کے بارے میں سوال اُس شخص سے کیا جاتا ہے جو اس امام کا مقلد ہے جس کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے۔

۳۔ کبھی ایسے شخص سے پوچھا جاتا ہے جو کسی ایسے امام کا مقلد ہے جو پورے سر کے مسح کے وجوب کا قائل نہیں۔

۴۔ کبھی پورے سر کے مسح کے وجوب کے بارے میں سوال کسی مجتہد سے کیا جاتا ہے۔

۱۔ اگر سر کے مسح کے نفس وجوب کے بارے میں سوال کیا جائے اور ہم نے عام فتویٰ دیا ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ سر کے مسح کے وجوب کی دلیل عام ہے جس سے فی الحقیقت قیامت تک آنے والے تمام زمانوں اور تمام شہروں کے تمام انسانوں کے لیے پورے سر کے مسح کا وجوب ثابت ہوتا ہے جب تک کسی ایسے شخص کی تقلید نہ کی جائے جو سر کے تمام مسح کے وجوب کا قائل نہ ہو۔ چنانچہ اُس وقت فریق مخالف کی جانب سے پیش کی جانے والی دلیل اس دلیل کے مخالف ہوگی کیونکہ فریق مخالف کے علم کے مطابق اُس کی جانب سے پیش کردہ دلیل زیادہ قوی اور راجح ہے اور اللہ سبحانہٗ تعالیٰ نے ہر شخص کو اس بات کا مکلف بنایا ہے کہ اُس کی رائے میں جو بھی دلیل قوی اور راجح ہو وہ اُسی کے مطابق عمل کرے۔

۲۔ اگر پورے سر کے مسح کا سوال ایسے شخص کے بارے میں کیا گیا ہو جو مُقلد ہے اور وہ بھی پورے سر کے مسح کے وجوب کا قائل تھا اور ہم نے بھی اُسی کے مطابق فتویٰ دیا تو اس میں کوئی حیرانی وتعجب کی کوئی بات نہیں، کیونکہ اُس کے امام کے نزدیک جو دلیل راجح وقوی ہوگی وہ اس کے

مطابق عمل کرے گا، اور وہ اپنے مسلک پر سختی سے کاربند ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر وہ امام بذاتِ خود ہم سے سوال کرے جس کے اجتہاد کے مطابق پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے تو ہم اس امام سے یہ کہیں گے کہ آپ اور آپ کے مقلدین کے حق میں اللہ تعالیٰ کا حکم پورے سر کے مسح کے وجوب کا ہے کیونکہ آپ کے غالب گمان اور اجتہاد کے مطابق پورے سر کے مسح کے وجوب کے دلائل راجح اور قوی ہیں لہٰذا آپ اپنی رائے پر عمل کرنے کے پابند ہیں اور اسی طرح وہ شخص بھی جو آپ کا مقلد ہو۔

۳۔ اگر پورے سر کے مسح کے وجوب کا سوال ایسے شخص سے متعلق ہو جو امام شافعیؒ کا مقلد ہونے کی وجہ سے پورے سر کے مسح کے عدمِ وجوب کا قائل ہو تو اس وقت ہم بھی پورے سر کے مسح کے عدمِ وجوب کا فتویٰ دیں گے کیونکہ پوری اُمت کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی مجتہد اپنے اجتہاد کی بنیاد پر کوئی فتویٰ دے دے تو اس مجتہد اور اس کے مقلدین کے حق میں اللہ تعالیٰ کا بھی وہی حکم ہوگا جو اس مجتہد کے اجتہاد سے ثابت ہے، بشرطیکہ اس کا اجتہاد کسی سبب کی بنیاد پر ہو۔

(اذا قام به سببهٔ) ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ جب سبب نہ ہو، مثلاً کوئی آدمی زکوٰۃ دینا چاہتا ہو لیکن اس کے پاس مال نہ ہو، یا نکاح کرنا چاہتا ہو لیکن اس کا ولی اور سرپرست نہ ہو، اسی طرح قضاء کے بارے میں کوشش کر رہا ہو لیکن کوئی منصب ہی نہ ہو۔ جب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اور اگر ہم نے اس اجماع کے خلاف فتویٰ دیا تو ہم اجماع کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوں گے، بلکہ یہ اجماعی واتفاقی فیصلہ ہے اس کی خلاف ورزی کرنا کسی کے لیے بھی جائز نہیں۔

اس مسئلہ کی مثال: مثلاً دس آدمیوں کی جماعت نے قبلہ کی سمت معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کیا۔ قبلہ کی سمت کے بارے میں ہر شخص کی اجتہادی رائے دوسرے نو افراد کی اجتہادی رائے سے مختلف تھی اور ان میں ہر شخص کے ساتھ اس کے پیروکاروں کی ایک بہت بڑی جماعت بھی موجود ہو اور ہر جماعت نے اجتہادی صلاحیت سے محروم ہونے کی بنیاد پر اپنے اپنے امام کی اقتدا کر لی۔ کیونکہ ان دس افراد میں سے ہر شخص عالم، قوتِ استدلال اور اجتہادی صلاحیت کا حامل ہے، لیکن ہر ایک نے اپنی اجتہادی رائے کے مطابق فیصلہ کیا جو کہ یقیناً دوسرے افراد کی آراء کے خلاف تھا جس کے نتیجہ میں ہر ایک شخص کے قبلہ کی سمت دوسروں سے مختلف ہوگی۔

اب اگر ان میں سے ایک شخص باقی نو افراد سے یہ سوال کرے کہ کیا میرے لیے قبلہ کی اس سمت کی طرف منہ کر کے نماز ادا کرنا جو میرے غالب گمان کی بنیاد پر ثابت ہے جائز ہو گا یا نہیں؟ ظاہر ہے وہ نو افراد اسے یہی فتویٰ دیں گے کہ قبلہ کی اس سمت کی طرف جو آپ کے نزدیک صحیح ہے آپ اور آپ کے مقلدین کے لیے اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا جائز و درست ہو گا اور اس میں عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں۔ جبکہ ہمارے اور ہمارے مقلدین کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم قبلہ کی اسی سمت کی طرف منہ کر کے نماز ادا کریں جو ہمارے نزدیک درست ہو کیونکہ ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ قبلہ کی یہی سمت درست ہے اور اس کے علاوہ دوسری جانب درست نہیں ہے۔ تو گویا ان دس حضرات کا اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ ہر شخص کے لیے اللہ تعالیٰ کا حکم یہی ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کی رہنمائی میں اس جانب منہ کر کے نماز ادا کرے جو سمت اس کے غالب گمان کے مطابق درست ہو۔

اسی طرح شرعی احکام میں بھی مثالیں موجود ہیں مثلاً وہ عورت جس نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا ہو یا خونخوار درندوں کے گوشت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے ایک فریق کے نزدیک حلال و جائز ہے جبکہ دوسرے فریق کے نزدیک حرام و ناجائز ہے۔

جس طرح اللہ تعالیٰ نے حالت اضطراری میں مبتلا افراد کے لیے مردار کے گوشت کا کھانا حلال و جائز قرار دیا ہے، جبکہ بغیر عذر شرعی کے اپنے اختیار سے کھانے والوں کے لیے مردار کے گوشت کے استعمال کو حرام و ناجائز ہے، اور یہی وجہ ہے مجتہدین کے آراء میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔

چونکہ اختیاری اور اضطراری حالت کی وجہ سے مضطرین اور مختارین کی حالتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے دو مختلف حکم دو متضاد اوصاف کے حوالے سے بیان فرمائے ہیں۔ یہ ایک واضح اور عملی حقیقت ہے جس میں کوئی ابہام نہیں۔

اسی طرح جب ہم سے شوافع کے بارے میں سوال کیا جائے کہ کیا ان کے لیے پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے تو ہم کہیں گے نہیں (۱)۔ لیکن ہم مالکی مسلک والوں کو اپنے مسلک کے خلاف فتویٰ نہیں دیں گے کیونکہ یہ اصول طے شدہ ہے کہ ہر فریق و جماعت کے لیے اپنے امام کے بیان کردہ

---

(۱) شوافع کا مسلک یہ ہے کہ سر کے کسی بھی حصہ کا مسح کر لیا جائے تو فرض ادا ہو جائے گا اور احناف کا مسلک یہ ہے کہ چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے لہذا ہر مسلک کے پیروکاروں کو ان کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا۔ اور اپنے سائلین جن کا تعلق حنفی مسلک سے ہو ان کو چوتھائی سر کے مسح کے وجوب کا فتویٰ دیجئے۔

مسلک کی پابندی کرنا ضروری ہے۔ البتہ درج ذیل چار صورتیں اس سے مستثنیٰ ہوں گی جن کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ کالعدم وتبدیل ہو جاتا ہے اور چار صورتیں یہ ہیں:

۱۔ قاضی کا فیصلہ اجماع کے خلاف ہو

۲۔ قاضی کا فیصلہ قواعد شرعیہ کے خلاف ہو

۳۔ قاضی کا فیصلہ نصوص کے خلاف ہو

۴۔ قاضی کا فیصلہ قیاس جلی کے خلاف ہو۔ بشرطیکہ قواعد نصوص اور قیاس جلی کے مخالف کوئی راجح دلیل موجود نہ ہو۔

قاضی کے اس فیصلہ کی حقیقت جو اجماع وغیرہ کے خلاف ہو

جب ہمیں یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ ہمارے مخالف فریق نے اختلافی مسئلہ کے بارے میں اجماع، قواعد شرعیہ، نصوص یا قیاس جلی کی خلاف ورزی کرتے ہوئے فتویٰ دیا ہے تو ایسی صورت میں ہم مفتی کے اس فتویٰ کی تائید نہیں کریں گے بلکہ ہم اس مفتی کے مقلدین کو اس مسئلہ کے بارے اپنے مسلک کے مطابق فتویٰ دیں گے اور عام مکلفین کے لیے اس طرح کے فتاویٰ اور فیصلوں کو برقرار نہیں رکھا جا سکتا۔

ہم قاضی کے اس طرح کے فیصلے جو اجماع، قواعد شرعیہ، نصوص یا قیاس جلی کی خلاف ورزی کرتے ہوئے صادر کیے گئے ہوں کو برقرار نہیں رکھتے اگرچہ قاضی نے اپنے فیصلوں کو برقرار رکھنے کی تائید بھی کر رکھی ہو، تو قاضی کے ایسے فیصلے جو ہم تک پہنچے ہی نہ ہوں بطریق اولیٰ برقرار نہیں رکھے جائیں گے۔

اس طرح ہر وہ مفتی ومجتہد جو فقہی مذاہب میں انتقال (یعنی کوئی مقلد شخص جب چاہے اپنے فقہی مسلک کو ترک کرکے دوسرا فقہی مسلک اختیار کر لے) کے جواز کا قائل ہے اس نے بھی ان چار صورتوں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے کہا ہے: تمام فقہی مذاہب کی تقلید کرنا اور ایک فقہی مسلک کو چھوڑ کر دوسرے مسلک کو اختیار کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ اجماع، قواعد شرعیہ، نصوص یا قیاس جلی کی خلاف نہ ہوں اور کسی راجح دلیل کے خلاف نہ ہو۔

۰ اگر پورے سر کے مسح کے وجوب کا سوال ایسے شخص کے بارے میں ہو جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو، مثلاً امام شافعی وغیرہ، تو ایسی صورت میں نہ ہم پورے سر کے مسح کے وجوب کا فتویٰ دیں

گے اور نہ عدم وجوب کا۔ بلکہ ہم سائل سے یہ کہیں گے کہ آپ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا حکم یہی ہے کہ آپ اجتہاد کرتے ہوئے ادلۂ شرعیہ میں غور وفکر کریں اور اپنے غالب گمان کے مطابق جو بھی صورت صحیح و درست معلوم ہو اس پر عمل کریں، آپ اور آپ مقلدین کے حق میں اللہ تعالیٰ کا وہی حکم ہوگا بشرطیکہ آپ کا اجتہاد اجماع، قواعد شرعیہ، نصوص یا قیاس جلی کی خلاف نہ ہو۔ کیونکہ قاضی بھی اگر ان مذکورہ چار امور کو نظر انداز کر کے فیصلہ کرے تو ایسی صورت میں قاضی کا فیصلہ بھی باطل و کالعدم قرار دیا جائے گا۔

اگر آپ نے بےخبری اور لاعلمی میں اجماع، قواعد شرعیہ، نصوص یا قیاس جلی میں سے کسی ایک امر کی خلاف ورزی کرتے ہوئے فتویٰ دیا تو اُس وقت بھی آپ کے لیے ضروری یہی ہے کہ اُس کے غالب گمان کے مطابق جو چیز درست ہے، آپ اُسی پر عمل پیرا ہیں، اگرچہ حقیقت میں آپ نے اجماع کی خلاف ورزی کیوں نہ کی ہو۔ امام غزالیؒ (۱) اپنی معروف تصنیف ''المستصفی''، کتاب الاجتہاد میں لکھتے ہیں: اس بات پر علماء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ کسی بھی مجتہد کو اپنے اجتہادی فیصلہ میں جب تک

امام غزالیؒ کے حالات زندگی:

(۱) امام غزالی کی کنیت ابو حامد، نام محمد بن محمد الغزالی، لقب حجۃ الاسلام، زین الدین، نسبت طوسی ہے اور آپ مسلکاً شافعی ہیں۔ بہت بڑے فقیہ، اصولی، مفسر، متکلم، صوفی، فلسفی اور واعظ تھے ان کی کئی اہم تصانیف ہیں جو کہ اطراف واکناف عالم میں پھیلی ہوئی ہیں۔

طوس میں ۴۵۰ھ کو پیدا ہوئے۔ طوس کے مقامی علماء سے علم حاصل کرنے کے بعد نیشاپور چلے گئے اور وہاں امام الحرمین ابو المعالی جوینی کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیے۔ حصول علم کے لیے بہت زیادہ مجاہدہ اور محنت شاقہ کرنے پڑی یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کو علم میں بہت بڑا مقام عطا کیا۔

امام غزالی نے اپنی ورشن خیالی اور فہم سریع کی بنیاد پر ملحدوں اور اسلام دشمنوں سے مناظرے کر کے ان کے خلاف کامیابی وغلبہ حاصل کیا۔ امام غزالیؒ نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں ہیں جن سے مخلوق خدا نے بہت زیادہ مستفید ہو رہی ہے۔ ان کی مشہور ومعروف تصانیف سے میں سے فقہ کے موضوع پر ''الوجیز''، ''الوسیط'' اور ''البسیط''، اصول فقہ کے موضوع پر ''المستصفی'' اور ''المنخول من علم الاصول''، علم کلام کے موضوع پر ''الاقتصاد فی الاعتقاد''، تصوف کے موضوع پر ''احیاء علوم دین''، فلسفہ کے موضوع پر ''مقاصد الفلاسفۃ'' اور ''تہافۃ الفلاسفۃ'' ہیں۔

اجماع کی خلاف ورزی کا علم نہ ہو تو وہ اپنی اُسی اجتہادی رائے پر قائم رہے گا جو اجماع کے خلاف ہو(۲)۔

اسی طرح ہم اُس مجتہد کے مقلدین کو بھی یہی فتویٰ دیں گے کہ جب تک اُن کو یہ معلوم نہ ہو کہ زیر بحث مسئلہ میں اُن کے امام نے اجماع، قواعد شرعیہ، نصوص یا قیاس جلی میں سے کسی ایک کی خلاف ورزی کرتے ہوئے فتویٰ دیا اُس وقت تک اُن کے حق میں اللہ تعالیٰ کا وہی حکم ہوگا جو اُن کے امام نے اُن کو بتلایا ہے اور وہ اپنے امام کے اجتہاد پر کاربند ہیں۔ جب اُن کو یہ معلوم ہو جائے کہ اُن کے امام نے اجماع، قواعد شرعیہ، نصوص یا قیاس جلی میں سے کسی ایک کی خلاف ورزی کرتے ہوئے فتویٰ دیا ہے تو اُس وقت اُن کے لیے اپنے امام کی موافقت کرنا حرام و ناجائز ہوگا اور اُن کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ دوسرے فقہی مسلک میں سے جسے چاہیں اختیار کر لیں۔

ایسی صورت میں ہمارے لیے ایک مسلک سے دوسرے مسلک کی طرف انتقال اور دو مسلکوں کو جمع کرنا یا سابقہ مسلک کو مکمل طور پر چھوڑ کر دوسرے مسلکوں میں سے کسی صحیح مسلک کی اقتدا کرنا لازم آئے گا، کیونکہ ایک عام آدمی کے لیے سر کے مسح کے بارے میں تقلید کو ترک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ کیونکہ وہ تو اپنی نماز کے صحت کے لیے سر کا مسح کرنے کے لیے مجبور ہیں لیکن سر کے کتنے

اطراف واکناف عالم میں جب اُن کی شہرت کا چرچا ہونے لگا تو انہوں نے ۴۸۸ھ میں درس وتدریس کے شعبہ سے اپنی وابستگی ختم کرتے ہوئے زاہدانہ زندگی گذارنا شروع کر دی اور اسی دوران حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کرنے کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے۔ اس کے علاوہ مقدس مقامات اور متبرک شہروں کی زیارت کی غرض سے شام، بیت المقدس اور اسکندریہ کا سفر کیا اور تبرک کے حصول کے لیے ایک عرصہ دراز تک مختلف مقامات میں قیام پذیر رہے۔

طویل عرصہ کے بعد نیشاپور واپس آ کر مدرسہ نظامیہ میں دوبارہ درس وتدریس کے شعبہ سے وابستہ ہو گئے لیکن بہت ہی جلد پھر درس وتدریس کے مشغلہ کو ترک کر کے اپنے شہر طوس واپس آ گئے اور تصوف کے مشاغل میں مصروف ہو گئے اور قرب وجوار کے لوگوں کو اپنے علوم ومعارف سے مستفید کرنا شروع کر دیا۔ طوس میں قیام کے دوران امام غزالی نے اپنے اوقات کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہوئے کچھ وقت ذکر ووظائف اور قرآن کریم کی تلاوت کے لیے، کچھ وقت اہل ذکر کی مجالس کے انعقاد اور بقیہ وقت درس وتدریس کے مختص کر دیا۔ امام غزالی کے یہ معمولات اُن کی وفات ۵۰۵ھ تک جاری رہے۔

(۲) ''المستصفی'' کے مذکورہ عنوان میں مجھے یہ عبارت اور اس طرح کا مفہوم نہیں ملا ممکن ہے امام غزالی نے یہ بات اسی کتاب میں کسی اور عنوان کے ذیل میں ذکر کی ہو۔

حصہ کا مسح کرنا واجب ہے اس بارے میں ان کو اپنے فقہی مسلک میں کوئی قول نہیں ملتا۔

اب ایسی صورتحال میں مجبوراً اس کے لیے دو کاموں میں سے ایک کام کرنا ضروری ہوگا یا تو وہ زیر بحث مسئلہ میں دوسرے مسلک کی تقلید کرے اور دیگر تمام مسائل میں اپنے سابق مسلک ہی کی تقلید کرے یا مکمل طور پر اپنے پہلے مسلک کو چھوڑ کر دوسرے مسلک کی تقلید شروع کر دے۔ چنانچہ اس استثنائی صورت کے بارے میں ہر اس شخص کے لیے آگاہی حاصل کرنا ضروری ہے جو انتقال مسلک کے جواز کا قائل نہیں کیونکہ ایک ضرورت اور مجبوری ہے جس سے خلاصی کی کوئی اور صورت ممکن نہیں۔

اس طرح کی استثنائی صورتوں میں تمام فقہی مسلکوں کے مفتی حضرات اسی طرح فتاویٰ دیتے ہیں البتہ کبھی فتویٰ خاص ہوتا ہے اور کبھی عام اور بسا اوقات مفتی کا فتویٰ اس کے اپنے فقہی مسلک کے خلاف بھی ہوتا ہے۔ اور جو شخص اس طرح کی استثنائی صورتوں سے ناواقف ہے اور پھر فتویٰ بھی دیتا ہے تو وہ ایک ایسی بڑی شرط سے جاہل و بے خبر ہے جس کا جاننا مفتی کے منصب کے لیے انتہائی ضروری ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوگا کہ ایسے مفتی کے فتاویٰ اجماع کے خلاف ہوں گے اور اسے اس کا شعور بھی نہیں ہوگا، پھر اسے بعض پیچیدہ و مشکل مسائل سے بھی واسطہ پڑے گا جن کا حل اسے اپنی کتابوں میں نہیں ملے گا کیونکہ بے شمار ایسی علمی باتیں ہیں جن کا ذکر کتابوں میں نہیں ملتا اور نہ ہی ان باتوں کو نقل کرنا ممکن ہے۔ لیکن قواعد کے ضمن میں ایسی بہت سی باتیں موجود ہوتی ہیں جن کے بارے میں بڑے بڑے فقہاء ہی آگاہی حاصل کر سکتے ہیں جب کہ عام فقہاء اس طرح کے رموز سے ناواقف رہتے ہیں۔

ایک پیچیدہ اور مشکل مسئلہ:

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے بارے میں شوافع کا کہنا ہے کہ امام شافع رضی اللہ تعالیٰ سے بھی اس مسئلہ سے متعلق سوال کیا گیا تھا (۱)۔ امام شافعی نے اس مسئلہ کا کیا جواب دیا وہ میری نظر سے نہیں گذرا۔

مسئلہ یہ ہے کہ فقہی مذاہب کے اکابر فقہاء کی تقلید کرنے والے مقلدین اپنے مخالف فقہی مسلک والے شخص کے پیچھے نماز پڑھ سکتے ہیں اگرچہ ان کو یہ معلوم ہو کہ ان کے مخالف فقہی مسلک والے شخص نے نماز کے دوران ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے کہ اگر وہ خود اس کا ارتکاب کرتے تو ان کے اپنے فقہی مسلک کے لحاظ سے ان کی نماز باطل ہو جاتی۔ مثلاً سر کے کچھ حصہ کا مسح کرنا، یا وضو کے شروع میں بسم اللہ کو ترک کرنا اور اسی طرح وضو میں اعضاء کو مل کر نہ دھونا وغیرہ۔

اور خود مجتہدین کے لیے اس طرح کے مسائل میں اپنے مخالف نقطہ نظر رکھنے والے مجتہد کے پیچھے نماز پڑھنا بھی درست ہے۔ اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس طرح کے مسائل کے بارے میں ایک فریق کے لیے دوسرے فریق کی تقلید کرنا بالاجماع جائز ہے اور اس سے اختلاف کرنا اجماع کی خلاف ورزی ہوگی۔

ایک طرف اگر یہ اجماع منعقد ہو چکا ہے تو دوسری جانب اختلافی مسائل کے بارے میں جو اجماع منعقد ہو چکا ہے وہ بالکل اس کے برعکس اور متضاد ہے مثلاً قبلہ، اور ایسے پاک اور ناپاک کپڑے اور برتن جو آپس میں خلط ملط ہو چکے ہوں وغیرہ۔

اس طرح کے مسائل کے بارے میں جب ایک مجتہد کا اجتہاد دوسرے مجتہد کے اجتہاد سے مطابق نہ رکھتا ہو تو اس کے لیے اپنے مخالف فریق کی تقلید کرنا جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً ایسے پاک اور ناپاک کپڑے اور برتن جو آپس میں خلط ملط ہو چکے ہوں ان میں سے بعض برتنوں اور کپڑوں کے بارے میں ایک مجتہد کی تحقیق یہ ہو کہ یہ پاک ہیں جبکہ دوسرے مجتہد کی تحقیق یہ ہو کہ یہ ناپاک ہیں، اب اگر پہلا مجتہد ان کپڑوں کے ساتھ نماز پڑھتا ہے تو دوسرے مجتہد کے لیے اس کی اقتداء میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے مجتہد کی تحقیق کے مطابق وہ کپڑے ناپاک ہیں اور اس کے ساتھ نماز پڑھنا باطل و ناجائز ہے۔

---

(۱) علامہ قرافی نے "الفروق" ۲: ۱۰۰-۱۰۲ فرق نمبر ۷۸ میں اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

ان فقہی مسائل میں کیا فرق ہے کہ پہلی صورت میں ایک مجتہد کے لیے اپنے مخالف فقہی مسلک والے مجتہد کی اقتدا کرنا جائز قرار دیا گیا ہو اور دوسری صورت میں ناجائز ہے اور اس بارے میں امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ سے کوئی جواب منقول نہیں ہے البتہ بعض متاخرین شوافع نے (۱) جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

پہلی قسم کے مسائل کے بارے میں اگر ہم ایک فریق کے لیے دوسرے فریق کی اقتدا کو ناجائز قرار دے دیں تو چونکہ اس طرح کے اختلافی مسائل بہت زیادہ ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جماعت میں شرکت کرنے والے لوگوں کی تعداد بہت ہی قلیل ہو جائے گی اور اس کی وجہ سے جماعت میں لوگوں کی شرکت بہت زیادہ متأثر ہو سکتی ہے۔ بخلاف دوسری صورت کہ کیونکہ اس میں اختلاف نادر الوقوع ہے وہاں اگر اقتدا سے منع کر بھی دیں تو کوئی بڑی پیچیدگی پیدا نہیں ہوگی۔

واضح رہے یہ جواب بہت ہی کمزور ہے کیونکہ اقتدا کی مصلحت کے پیش نظر اگر اس کے جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے تو پھر تمام اختلافی صورتوں میں ایک فریق کی دوسرے فریق کی اقتدا کے جواز کا فتویٰ ہونا چاہیے یا پھر تمام صورتوں میں عدم جواز کا فتویٰ ہونا چاہیے۔

اس پیچیدہ مسئلہ کا بہتر اور مناسب جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر فریق کے لیے سر کا مسح کرنے اور اس طرح کے دیگر فقہی اختلافی مسائل کے بارے میں شرعی حکم بیان فرما دیا ہے کہ ہر فقیہ اور مجتہد کے اجتہاد سے جو بھی حکم ثابت ہو اُن کے حق میں اللہ تعالیٰ کا وہی حکم اور وہی شریعت ہوگی۔

جس طرح کہ مجبور اور اضطراری حالت میں مبتلا شخص کے لیے مردار جانور کا استعمال مباح ہے جبکہ غیر مضطر شخص کے لیے اُس کا استعمال حرام و ناجائز ہوگا۔ یہاں ایک چیز کے استعمال کے بارے

---

(۱) بعض متاخرین شوافع سے علامہ قرافی کا اشارہ اپنے استاذ محترم امام عزالدین بن عبد السلامؒ کی طرف ہے۔ علامہ قرافی نے ''الفروق'' ۲: ۱۰۰ء میں بھی اس مسئلہ کا تذکرہ کیا ہے اور وہاں بھی انہوں اپنے شیخ و استاذ محترم کا نام ذکر نہیں کیا۔ اگلی عبارت میں علامہ قرافی چونکہ اُن کے قول کی تردید کر رہے ہیں اس لیے ادب و احترام کا لحاظ کرتے ہوئے اُن کا نام ذکر نہیں کیا۔ اپنے اساتذہ و مشائخ کے ادب و احترام کی بہت ہی اچھی مثال ہے اللہ تعالیٰ ہمیں بھی اپنے شیوخ و مشائخ کا اسی طرح ادب و احترام کرنے کی توفیق عطا فرمائے آمین۔

میں دو آدمیوں کے لیے دو مختلف حکم بالا جماع ثابت ہیں۔اللہ تعالی نے سر کے مسح کے بارے میں مجتہدین کی ان دونوں آراء کو وہی حیثیت دی ہے جو مردار جانور کے استعمال کے بارے میں مکلفین کے حق میں اضطراری اور اختیاری حالت کے حکم کی حیثیت ہے۔

قبلہ سے متعلق مسائل:

قبلہ کی سمت کے بارے میں اجتہاد کرنے والے مجتہدین جس سمت پر اتفاق کرلیں اُن کے حق میں قبلہ کی وہی سمت معتبر ہوگی۔اور اب اُس متعین کردہ سمت کو ترک کرنا غلطی وخطاء ہوگی۔اگرچہ دونوں فریقین میں سے ہر ایک کا غالب گمان یہ ہو کہ اُس کا فریق مخالف اجماع کی خلاف ورزی کا مرتکب ہورہا ہے پھر بھی اُس کی تقلید ممنوع نہ ہوگی۔

البتہ وہ مجتہد جس کا اپنے بارے میں غالب گمان یہ ہو کہ وہ اجماع کی خلاف ورزی کا مرتکب ہورہا ہے تو ایسے مجتہد کی اقتداکرنا بالاجماع ممنوع ہے۔اوراسی وجہ سے جو حکم بھی ایسے اجماع کے خلاف ہو جو اخبار آحاد کے ذریعے منقول ہو یا قواعد اور نص کے خلاف ہوگا تو ایسے حکم کو کالعدم قرار دے دیا جائے گا۔اوراس قاعدہ کے معتبر ہونے پر تمام فقہاء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

جہاں تک سر کے مسح اور ایسے ہی دوسرے معاملات کا تعلق ہے تو اگر مخالف نقطۂ نظر رکھنے والے فقیہ کو غالب گمان ہو جائے کہ اُس کا مخالف ایک ایسے اصول کی مخالفت کا مرتکب ہورہا ہے جس کو پیش نظر رکھنا قطعی تو نہیں ظنی ضرور ہے تو گویا وہ ایک دوسرے ظن کی مخالفت کا مرتکب ہورہا ہے جو مذکورہ بالا نص یا قیاسی اصول کو زیرغور لانے کے بارے میں تھا۔

ایسا اجماع جس کے بارے میں ہمارا ظن غالب یہ ہو کہ قبلہ کی جہت میں اُس کی مخالفت کی گئی ہے تو قبلہ کی وہ جہت ہمارے فریق مخالف کے حق میں قبلہ متصور نہیں ہوگا،ایسی صورت میں اُس مجتہد کی تقلید کرنا ممکن نہیں جو ہمارے گمان کے مطابق اجماع کی خلاف ورزی کررہا ہے۔اور پہلی صورتوں میں جب مجتہدین کی مختلف آراء کا تقابل ہوا تو وہاں اس بات کا امکان تھا کہ ہر فریق کے حق میں اُس کا ظن غالب معتبر ہو۔اور یہی وجہ ہے کہ شرعی لحاظ سے اس مجتہد اور اُس کے پیروکاروں کے حق میں قیامت

تک وہی حکم ثابت رہے گا قطع نظر اس کے کہ ہم جائزہ لیں کہ اس مجتہد کی بات درست ہے یا نہیں۔

نجاست سے متاثرہ کپڑوں اور برتنوں کے احکام:

اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر دو شافعی المسلک افراد جن کے نزدیک لید نجس ہے ایسے کپڑے کے بارے میں اجتہاد کریں جو لید سے متاثر ہونے کی وجہ سے نجس ہو گیا تھا، تو اس صورت ان دونوں میں سے کسی ایک کی بھی نماز دوسرے کی پیچھے جائز نہ ہوگی۔ البتہ ان کی نماز مالکی مسلک والے شخص کے پیچھے جائز ہوگی جن کے نزدیک یہ کپڑا پاک ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ پہلے وہ دونوں کا اس بات پر اتفاق چکے ہیں کہ مالکی کی تقلید جائز نہیں ہے اور لید سے متاثرہ کپڑے استعمال کرنے والے شخص کے پیچھے عدم تقلید کی بنا پر نماز بالاجماع باطل ہوگی، کیونکہ وہ شخص لید کے پاک ہونے کا قائل ہے۔ اس شخص کے لیے اس مالکی کی تقلید ممنوع ہوگی کیونکہ اس کا غالب گمان یہ ہے کہ وہ اجماع کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوا ہے۔

پانی کی کم مقدار کا حکم

اسی طرح وہ پانی جس کی مقدار دو ''قُلَّتَیْن'' مٹکوں سے کم ہو اس کے پاک اور ناپاک ہونے کے بارے میں دو شافعی فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہو جائے تو ان کے لیے ایک دوسرے کی اقتداء میں نماز ادا کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر ایک مجتہد شافعی اور دوسرا مالکی ہو تو ان کے لیے ایک دوسرے کی اقتداء میں نماز ادا کرنا جائز ہوگا۔

اس طرح کے مسائل کے بارے میں ہمیشہ یہ ضابطہ پیش نظر رہے کہ اگر مقلد کے گمان کے مطابق وہ مجتہد جس کی وہ تقلید کر رہا ہے وہ اجماع کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو رہا ہو تو پھر ایسے مجتہد کی تقلید کرنا ممنوع ہوگی ورنہ جائز ہے۔ یہ ایک اہم فقہی راز ہے اس پر خوب غور و خوض کیجئے (۱)۔

---

(۱) ہمارے شیخ استاذ محترم جناب علامہ مصطفی احمد زرقاء اللہ تعالیٰ اپنے عظیم احسانات کی ان پر بارش کرے انہوں نے اس موضوع کے حوالے سے مجھے ایک نادر اور وقیع تحریر بھیجی تھی جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے: وہ لکھتے ہیں کہ اس سوال کا

زیادہ مناسب اور بہتر جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ ان مسائل کا تعلق حقیقی پیش آمدہ مسائل سے ہے مثلاً قبلہ کی سمت کی تعیین کا مسئلہ اگر درپیش ہو کہ قبلہ کی صحیح سمت کس جانب ہے؟

اسی طرح پاک اور ناپاک کپڑوں اور برتنوں کے مجموعے کے درمیان تحری کی صورت پیش آ جائے کہ اس مجموعہ میں سے کونسا کپڑا یا برتن پاک ہے؟ اور جہاں تک مہر کی وجوبی مقدار کا تعلق ہے تو واضح رہے یہ ایسا مسئلہ ہے جو نص سے ثابت شدہ ہے۔

حالات وواقعات میں تقلید کرنا جائز نہیں ہوتا جس کی وضاحت علامہ قرافی نے سوال نمبر ۳۷ میں تنبیہ کے عنوان کے ذیل میں بیان کی ہے۔ احکام دراصل محل تقلید ہوتے ہیں۔ لہذا ''لید'' کے پاک یا ناپاک ہونے کے بارے میں تو کسی مجتہد کی تقلید کرنا جائز ہے۔ لیکن کپڑوں کے لید سے متاثر ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کسی شخص کی تقلید جائز نہیں۔ بلکہ مکلف خود ہی تحری اور غور وفکر کرکے اصل صورتحال کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کرے کیونکہ یہ واقعہ ہے اور ''لید'' کا پاک یا ناپاک ہونا ایک حکم۔

سوال: ۳۹

عُرف وعادت کی بنیاد پر دیے گئے فتاویٰ کی حیثیت

وہ احکامات جو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ہیں جن کی بنیاد عُرف و عادت ہو، جب کبھی یہ عرف اور عادتیں بدل جائیں اور اُن کی جگہ جدید عرف اور نئی ایسی عادتیں وجود میں آجائیں جو کہ سابقہ عرف وعادتوں کے یکسر مخالف ہوں، تو آیا عرف وعادت کے بدلنے سے ان احکام میں بھی تبدیلی ہو جائے گی؟ اور وہ فتاویٰ جو سابقہ عادتوں کی بنیاد پر دیئے گئے تھے اور فقہاء کی کتابوں میں وہ فتاویٰ منقول ہوں تو کیا کتابوں میں موجود فتاوی باطل وکالعدم قرار دیئے جائیں گے؟

یا یہ کہا جائے گا کہ ہم تو مقلد محض ہیں، نئی پیش آمدہ صورتحال سے ہمیں کوئی سروکار نہیں اور نہ ہی ہمارے اندر اجتہاد کی اہلیت ہے۔ ہم تو صرف وہی فتاویٰ دیں گے جو سابقہ فقہاء کی کتابوں میں موجود ہیں (۱)۔

جواب:

تمام وہ فتاوی واحکام جن کے اجراء کی بنیاد عُرف اور عادات ہوں اُن عادتوں کے تبدیلی کے باوجود سابقہ عادت وعرف کے مطابق فتاویٰ دینا نہ صرف اجماع کی خلاف ورزی ہے بلکہ دین وشریعت سے جہالت اور عدمِ واقفیت کے علامت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر وہ عرف وعادت جس کو مدار بنا کر کوئی حکم یا فتویٰ صادر کیا جائے، اُس عرف وعادت کی تبدیلی سے وہ سابقہ حکم وفتویٰ بھی تبدیل ہو جائے گا اور نئے عُرف وعادت کے موافق نیا حکم یا فتویٰ دیا جائے گا (۲)۔ اور یہ عمل مقلدین کے جانب سے کوئی نیا اجتہاد نہیں کہلائے گا کہ اُن پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ان میں اجتہاد کی اہلیت نہیں پائی جاتی۔

---

(۱) اس سوال کا تفصیلی جواب ''تبصرۃ الحکام'' ۲: ۲۰-٦۰، ۷۰-۷۳ اور ''معین الحکام'' ص: ۱۲٦-۱۲۷، ۱٦۱-۱٦۲ میں موجود ہے۔

(۲) عرف وعادت کے تغیر اور اُن کی وجہ سے احکام میں تبدیلی کی تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے: ''الفروق، ۳: ۱٦۱، فرق نمبر ۱٦۱، ۳: ۲۸۳-۲۸۸، فرق نمبر ۱۹۱۔

یہ ایک معروف قاعدہ اور قانون ہے جس کے بارے میں علماء وفقہاء اجتہاد کر چکے ہیں اور اس قاعدہ اور قانون پر ان سب کا اجماع بھی منعقد ہو چکا ہے۔ چنانچہ ہم اسی قاعدہ اور قانون کے مطابق اپنے اپنے فقہاء کی تقلید کرتے ہوئے نئے پیش آمدہ مسائل کے بارے میں نیا حکم یا فتویٰ دیں گے۔ اور اس طرح کے مسائل میں ہمیں کسی نئے اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوگی۔

کیا آپ نے کبھی غور نہیں کیا کہ علماء کا اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ معاملات (لین دین کی صورت میں) میں جب ثمن (کسی چیز کی قیمت) کو مطلق رکھا جائے تو ایسی صورت میں اس شہر مروجہ کرنسی مراد لی جائے گی (۱)۔ اور اگر وہاں کے عرف ورواج میں کوئی مخصوص نقدی (کرنسی) متعین ہو چکی ہے تو ہم مطلق ثمن کو اس مخصوص کرنسی پر محمول کریں گے۔ اور اگر اس کے بعد وہاں کا عرف ورواج بدل جائے اور اس سابقہ نقدی (کرنسی) کی جگہ کوئی نئی کرنسی رواج پا جائے تو ہم کرنسی کے حوالے سے دیے گئے اپنے پہلے فتویٰ کو لغو و کالعدم قرار دے کر اس نئی معروف کرنسی کے مطابق فتویٰ دیں گے اور اسی کے مطابق حکم لگائیں گے کیونکہ اب وہاں کا عرف بدل گیا ہے (۲)۔

اسی طرح وصیت، قسموں اور تمام وہ فقہی مسائل جن کو مطلق رکھا گیا ہو اور وہ عرف وعادت پر محمول ہوں جب بھی عرف وعادت تبدیل ہوں گے تو ان سے متعلق احکام ومسائل بھی بدل جائیں گے۔ اور اسی طرح مقدمات کے دعوؤں وغیرہ میں، مثلاً جب مدعی کے دعویٰ کی بنیاد عرف وعادت ہو اور اس کے بعد وہ عرف وعادت تبدیل ہو جائے تو اب مدعی کے دعویٰ کی کوئی بنیاد باقی نہیں رہے

---

(۱) اب تو کرنسی کے بین الاقوامی قاعدہ کے مطابق بعینہ اس طرح کی صورتحال کا وجود نہیں رہا بلکہ اب تو ہر ملک میں تقریباً ایک ہی سکہ رائج ہوتا ہے، لیکن بین الاقوامی ایئر پورٹ، سپر مارکیٹوں وغیرہ اور منی چینجرز وغیرہ میں کبھی ایسی صورتحال پیش آ سکتی ہے، کیونکہ ایک ہی نام سے مختلف ملکوں کے کرنسی نوٹوں کا رواج عام ہے۔ مثلاً پاکستانی یا ہندوستانی روپیہ، درہم، ریال، کویتی دینار، عراقی دینار، بحرین کا دینار، ڈالر، پونڈ وغیرہ۔ از مترجم

(۲) ہمارے شیخ اور استاذ علامہ مفتی مصطفی احمد زرقاء نے مجھے اس عبارت کی توضیح اور تشریح لکھی تھی اس کا خلاصہ یہ ہے: اگر پہلے عقد میں کرنسی مطلق رکھی گئی تھی تو ہم پہلی کرنسی کے اعتبار کو کالعدم قرار دے کر اس پر نئے عقد کی بنیاد نہیں رکھیں گے بلکہ اب ہم اس سابقہ عقد کو وہاں کے عرف ورواج اور لوگوں کے تعامل کے مطابق نئی کرنسی پر محمول کریں گے۔ علامہ قرافی کا یہ مطلب نہیں کہ ہم پہلے عقد کو جو سابقہ عرف ورواج کی بنیاد پر دیا گیا تھا کالعدم قرار دے کر نئے عرف وعادت کے موافق نیا عقد نئی کرنسی کے حوالے سے کریں گے۔ بلکہ سابقہ حکم تو اس پہلے عرف ورواج کے مطابق ہی ہوگا۔

گی، بلکہ اس کے متعلق صورت بدل جائے گی۔

بلکہ ہم تو کہتے ہیں کہ اس کے بارے میں بسا اوقات تو عرف وعادت کی تبدیلی بھی شرط نہیں ہوتی، مثلاً جب ہم ایک ملک سے دوسرے ملک یا ایک شہر سے دوسرے شہر پہنچے اور وہاں کی عادتیں اس ملک وشہر سے مختلف ہوں جس میں ہم پہلے مقیم تھے، تو اب ہم نئے ملک وشہر میں وہاں کے لوگوں کو ان اس کے عرف ورواج اور عادات کے مطابق حکم اور فتویٰ دیں گے۔ یہاں اس شہر میں رہ کر ہم اپنے سابقہ شہر وعلاقہ کی عرف وعادت کا اعتبار نہیں کریں گے۔ اور اسی طرح اگر کوئی شخص ہمارے ملک، شہر یا علاقہ میں آئے اور کسی مسئلہ کے بارے میں اس کے ملک یا شہر کا عرف ورواج ہمارے علاقہ کے عرف ورواج سے مختلف ہو تو اس صورت میں ہم اس شخص کو اس کے علاقہ کے عرف ورواج کا اعتبار کر کے حکم اور فتویٰ دیں گے، اور ہم اپنے عرف کے مطابق فتویٰ نہیں دیں گے۔

عرف ورواج کے بارے میں امام مالکؒ کا موقف

اس مسئلہ کی ایک واضح مثال امام مالکؒ سے مروی ہے: جب بھی میاں بیوی کے درمیان خلوت صحیحہ (یعنی ازدواجی تعلق) کے بعد مہر کی وصولی وعدم وصولی کا تنازعہ پیدا ہو جائے تو اُس وقت شوہر کی بات کا اعتبار کریں گے، اگرچہ مہر کا قبضہ نہ ہونا اصل ہے۔ لیکن ہم پھر بھی شوہر ہی کی بات کا اعتبار کریں گے۔ قاضی اسماعیل (۱) کا قول ہے کہ امام مالکؒ کا فتویٰ مدینہ منورہ کے باشندوں کے

---

(۱) ان کی کنیت ابو اسحاق، نام اسماعیل بن اسحاق بن حماد بن زید اور نسبت جہضمی، ازدی، بغدادی ہے۔ ان کی پیدائش ۲۰۰ھ میں اور وفات ۲۸۲ھ میں ہوئی۔ فقہ مالکی کے معروف قاضی تھے۔ عراق کے اکابر فقہاء میں ان کا شمار ہوتا تھا دینی اور دنیاوی حیثیت سے ان کو اہم مقام حاصل تھا۔

ان کا اصل وطن بصرہ ہے ان کی پیدائش بصرہ میں ہوئی اس کے بعد انہوں نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی اور بغداد کے بڑے بڑے فقہاء اور محدثین سے حدیث وفقہ کی تعلیم حاصل کی۔ اپنی خداداد صلاحیتوں کی بنیاد پر اپنے وقت کے بہت بڑے امام، محدث اور فقیہ بن گئے اور اجتہادی صلاحیتوں کی بنیاد پر اجتہاد کے مقام پر فائز ہوئے۔ ان کا شمار قراء اور ائمہ لغت میں بھی ہوتا ہے۔ مشہور نحوی امام مبرد کا قول ہے! اگر قاضی اسماعیل فقہ اور قضاء میں مصروف نہ ہوتے تو نحو وادب کے میدان میں ہمیں اپنا نام پیدا کرنے کا موقع میسر نہ آتا۔

عرف وعادت کے مطابق تھا کیونکہ اہل مدینہ کی عادت یہ تھی کہ عورت جب تک اپنا پورا مہر وصول نہ کر لیتی اس وقت تک اس کا شوہر اس سے خلوت صحیحہ نہیں کر سکتا تھا۔ لیکن اب چونکہ اہل مدینہ کا عرف ورواج بھی بدل چکا ہے لہٰذا اس معاملے میں عورت اگر قسم اٹھا لے تو اس کا قول معتبر ہوگا۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عرف وعادت کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں تو اب آپ کے سامنے چند ایسے احکام بیان کرتے ہیں جن کے بارے میں امام مالک اور مالکی مسلک کے فقہاء کی نصوص موجود ہیں کہ ان احکام کا مدار عرف وعادت پر تھا اور اسی عرف عادت کو بنیاد بنا کر فتوی دیا گیا تھا، اور بعد میں وہ عرف وعادت بدل گئی تو نئے عرف وعادت کے تقاضوں کے مطابق یقیناً حکم و فتوی میں تبدیلی رونما ہوگی۔

عادت کی تعریف

کسی بھی لفظ کا اطلاق اور استعمال ایسے معنی کے لیے معروف ومشہور ہو کہ جب بھی وہ لفظ مطلقاً بولا جائے تو فوراً ذہن میں بلا کسی تردد کے وہ معنی ومفہوم آ جائے، اگرچہ لغوی اعتبار سے لفظ کا وہ معنی صحیح نہ ہی ہو، اس کو عادت اور حقیقت عرفیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اکثر وبیشتر اس کو مجاز راجح کا نام بھی دیا جاتا ہے۔

اہل عراق نے ان سے مالکی فقہ کی تعلیم حاصل کی اور ان ہی کی وجہ سے عراق میں مالکی مسلک کی نشو ونما اور اشاعت ممکن ہو گئی۔ طویل عرصہ تک بغداد، مدائن اور نہروان کے قاضی رہے اور آخری عمر میں بغداد کے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کے منصب پر فائز ہوئے۔ پچاس سال تک قضاء کی خدمات انجام دیں۔

مختلف علوم پر ان کی بہت سی تصانیف ہیں جن میں چند ایک کے نام یہ ہیں "مؤطا"، "مسند حدیث مالک بن انس"، مسند أبی هريرہ"، "مسند ثابت البنانی"، "کتاب السنن"، "أحكام القرآن"، "معانی القرآن واعرابه"، "کتاب الاصول"، کتاب الاموال، اور فقہ کے موضوع پر ایک ضخیم کتاب "المبسوط" بھی تصنیف کی۔ اس کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ، امام محمد بن الحسن شیبانیؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی تردید میں بھی کئی کتابیں تصنیف کیں۔

عرفی اور لغوی معنیٰ میں تعارض:

فقہاء کے اس قول ''کہ تعارض کے وقت عرفی واصطلاحی معنیٰ کولغوی معنیٰ پر ترجیح حاصل ہوگی'' کا بھی یہی مطلب ہے۔ درج ذیل عبارات میں اس مسئلہ کی مزید وضاحت ملاحظہ کی جاسکتی ہے:

پہلا مسئلہ:

مرابحہ کے بعض الفاظ مثلاً بائع کا یہ قول'' بعتک بوضیعةِ العشرة أحد عشر'' کہ میں تمہیں گیارہ درہم کی یہ چیز نقصان پر دس درہم میں فروخت کرتا ہوں یا ''او بوضیعة العشرة عشرين أو اكثر من ذلك'' بیس درہم کی چیز نقصان پر دس درہم میں فروخت کرتا ہوں (۱)۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ عرف وعادت کے مطابق پہلی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ خریدار گیارہ درہم والی اشیاء کو دس درہم میں اور بیس درہم والی اشیاء کو نصف قیمت یعنی دس درہم میں خرید لے، ایجاب وقبول کے بعد فریقین یعنی بائع ومشتری اس عقد بیع کو مکمل کرنے کے پابند ہوں گے کیونکہ عرف ورواج میں ان الفاظ کا یہی مفہوم لیا جاتا ہے۔

یہ ایک عرف وعادت تھی لیکن آج یہ عرف وعادت ختم ہوچکی ہے اور کوئی بھی ان الفاظ کا سابقہ مفہوم مراد نہیں لیتا بلکہ ممکن ہے موجودہ زمانہ کے اکثر وبیشتر فقہاء اس عبارت کا صحیح مفہوم بھی نہ سمجھ سکتے ہوں، کیونکہ آج کے دور میں ان الفاظ کے استعمال کا رواج ختم ہوچکا ہے اور لغوی معنیٰ کے اعتبار سے بھی معین ثمن مراد نہیں لیا جاسکتا۔

عوام کے درمیان معاملات (یعنی لین دین) میں اس طرح کے الفاظ کے ساتھ اگر کوئی معاہدہ ہوتو اُسے کالعدم قرار دینا زیادہ مناسب اور قرین قیاس ہوگا۔ کیونکہ اُن کے عرف ورواج میں کسی مخصوص مفہوم میں اس طرح کے الفاظ کا استعمال بالکل متروک ہوچکا ہے۔ ہماری بھی اتنی عمر گذر چکی ہے ہم نے معاملات میں آج تک کسی شخص سے یہ الفاظ نہیں سنے بس صرف فقہ کی کتابوں میں ہی لکھے دیکھے ہیں۔ اور ایسے تمام معاملات جن کے عقد کے وقت ثمن کے حوالہ سے ایسے الفاظ بولے گئے ہوں جن کا مفہوم عرف وعادت اور لفظی اعتبار سے درست نہ ہوتو وہ عقد کالعدم قرار دیا جائے گا۔

---

(۱) علامہ قرافی نے الفروق ۲: ۲۸۷، فرق نمبر ۱۹۱ میں بھی یہ بحث نقل فرمائی ہے۔

دوسرا حکم:

مرابحہ میں اگر بائع نے کہا ''بِعْتُکَ بما قامَتْ علَیَّ'' میں آپ کو یہ چیز اُسی قیمت پر فروخت کرتا ہوں جتنے میں مجھے پڑی ہے۔فقہاء نے کہا ان الفاظ سے بیع صحیح ہوگی اور بائع کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اُس چیز کی اصل قیمت کے ساتھ دھوبی، رنگریز، درزی، نقش ونگار بنانے والوں اور سلائی وغیرہ کی مزدوری واُجرت وغیرہ کو بھی شامل کرسکتا ہے۔

بعض اضافی کام ایسے ہوتے جن کا اثر ظاہر ونمایاں ہوتا ہے تو ایسی صورت میں بائع اصل قیمت کے منافع کے ساتھ اضافی کام کے منافع کا بھی حقدار ہوتا ہے۔ بشرطیکہ بائع نے ہر دس درہم پر منافع کا ذکر کیا ہو(۱)۔

بعض اضافی کام ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کا اثر مبیع پر تو ظاہر نہیں ہورہا ہوتا لیکن ایسے عمل سے مارکیٹ میں اُس چیز کی طرف لوگوں کی زیادہ رغبت وکشش پیدا ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اشیاء کی قیمت میں اضافے کا سبب بنتے ہیں۔جیسے سامان تجارت کی نقل وحمل کے لیے باربرداری اور حفاظت وغیرہ کے اخراجات،ایسی صورت میں بائع اضافی اخراجات تو وصول کرسکتا ہے لیکن اُن اضافی اخراجات پر منافع کا حقدار نہیں ہوگا۔اور بعض اضافی کام ایسے ہوتے ہیں کہ نہ تو اُن کا اثر مبیع پر ظاہر ہورہا ہوتا ہے اور نہ ہی اُن کی وجہ اُس چیز کی مارکیٹ ویلیو(VALUE) میں اضافہ ہوتا ہے۔ جیسے کہ دکان کا کرایہ اور سامان کی پیکنگ،فنشنگ(FINISHING) ور بائع کے ذاتی اخراجات وغیرہ، ایسی صورت میں بائع نہ تو اضافی اخراجات وصول کرسکتا اور نہ ہی اُن اضافی اخراجات پر منافع۔

اب اگر بائع کے قول ''بِماقَامَتْ عَلَیَّ'' یہ چیز مجھے اتنے میں پڑی ہے کو دیکھا جائے تو لغوی معنیٰ سے تو اتنی تفصیل معلوم نہیں ہورہی الا یہ کہ وہاں کے عرف وعادت میں اگر اس طرح کے الفاظ بول کر اتنی تفصیل مراد لی جاتی ہو تو اُس صورت میں مبیع کا ثمن معلوم ہونے کی وجہ سے عقد بیع صحیح ہوگا۔

لیکن آج کے دور میں ان الفاظ کا مذکورہ مفہوم مراد نہیں لیا جاتا اور نہ مارکیٹ کے کاروباری حلقوں میں اس طرح کی اصطلاح معروف ہے،اور نہ ہی عوام کا تعامل ہے۔تو پھر ایسی صورت میں مبیع کی قیمت مجہول ہونے کی وجہ سے عقد بیع درست نہیں ہوگا۔لہٰذا صرف اُن الفاظ کو بنیاد بنا کر جو کتابوں میں

---

(۱) مؤلف نے ''الفروق'' ۳: ۲۸۶ - ۲۸۸،فرق نمبر ۱۹۱ میں بھی یہی بحث کی ہے۔

موجود ہیں کوئی فتویٰ نہیں دیا جا سکتا ہے کیونکہ اب ہمارے ہاں کا عرف اور عادت تبدیل ہو چکے ہیں۔

تیسرا حکم:

وہ مثال جو ''المدوّنة'' میں موجود ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے'' أَنْتِ عَلَيَّ حَرامٌ اَوْ خَلِيَّةٌ أو بَرِيَّةٌ أو وَهَبْتُكِ لِاَهْلِكِ'' تم مجھ پر حرام ہے، تو خالی ہے، تو بری ہے، میں نے تجھے تیرے گھر والوں کو ھبہ کر دیا ہے اور اُس بیوی مدخول بہا (جس سے ازدواجی تعلق قائم کر چکا ہے) ہے تو اُس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے تین طلاقوں سے کم کی نیت کی تھی تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا (۱)۔

یہ تین طلاقیں عرف و عادت کی بنیاد پر واقع ہونگی کیونکہ عرف و عادت میں یہ الفاظ ازالہ عصمت (یعنی نکاح کے بندھن کے ازالے) کے لیے استعمال ہوتے ہیں، اور طلاق کے اکثر عدد یعنی تین طلاقوں کی تعداد کے لیے مشہور ہو چکا ہے اور نیز مذکورہ معنوں کے اِنشاء (وجود میں لانے) کے لیے ان الفاظ کا استعمال عرف و عادت میں معروف و مشہور ہو چکا ہے۔

یہ الفاظ اگر چہ اِنشاء (وجود میں لانے) اور خبر دونوں کے لیے مستعمل ہیں لیکن عرف و عادت میں ان کا خبر والا معنیٰ ''کہ وہ حرام ہے'' متروک ہو چکا ہے۔ کیونکہ اگر ان الفاظ کا لُغوی معنیٰ مراد لیا جائے کہ وہ بیوی شوہر کے لیے حرام ہے تو یہی غلط اور جھوٹ ہوگا کیونکہ عورت کا اپنے شوہر کے لیے حلال ہونا بالا جماع ثابت ہے اور اب انشاء کے بجائے خبر کا مفہوم مراد لیتے ہوئے عورت کے متعلق حرام ہونے کی خبر دینا کہ وہ عورت اپنے شوہر کے لیے حرام ہے بالکل صریح جھوٹ ہے۔

لُغوی اعتبار سے یہ فقرہ صرف خبر کے لیے استعمال ہوتا ہے کہ وہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہوگئی ہے۔ اور اگر اس لفظ سے صرف یہ خبر دینا مقصود ہے کہ وہ عورت کی حرمت کے بارے میں اطلاع دے رہا ہے کہ اس فقرے کو زبان پر لانے سے پہلے تحریم وجود میں آ چکی ہے، یہ معنیٰ مراد لینا بھی قطعی جھوٹ ہوگا۔ لہٰذا اب یہ کہنا ضروری ہوگیا ہے کہ یہ کہا جائے کہ عرف و عادت میں لفظ'' أنتِ عليَّ

---

(۱) مؤلف نے ''الفروق'' ۳: ۱۵۲-۱۶۳، فرق نمبر ۱۶۱ میں بھی یہی بحث ذکر کی ہے۔

حرام“ تین معانی کے لیے مستعمل اور معروف ہے :

۱-عصمت کے ازالہ (یعنی نکاح کے بندھن سے آزادی) کے لیے

۲-تین کے عدد کے لیے ۳-انشاء (وجود میں لانے) کے لیے۔

طلاق کے الفاظ اگر انشاء کے لیے نہ ہوں یا اُن سے انشاء مراد نہ لی جائے پھر تو کسی بھی صورت میں عصمت زائل (یعنی نکاح کے بندھن سے آزاد ہو) نہیں ہوسکتی۔اس مسئلہ کے بارے میں اس قاعدہ کوملحوظ رکھنا متقدمین اور متاخرین فقہاء کے درمیان اختلاف کا سبب بن گیا۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے تو آپ یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ آپ عوام میں سے کسی بھی شخص کو مذکورہ الفاظ ان معانی کے لیے استعمال کرتے ہوئے نہیں دیکھیں گے۔طویل زمانہ گذر گیا ہم نے کسی شخص کو یہ کہتے ہوئے نہیں سنا، کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہو اور اپنی بیوی سے ”أنتِ خَلِيَّة“ ،اور ” وهبتُكِ لأهلكِ “ کہے۔اور کسی شخص نے کسی شخص کو یہ کہتے ہوئے بھی نہیں سنا ہوگا کہ وہ ان الفاظ کو ازالہ عصمت یا طلاق کے عدد کے لیے استعمال کر رہا ہے۔

کیونکہ ہمارے زمانہ کے عرف ورواج میں ان الفاظ کا استعمال مذکورہ بالا معانی کے لیے بالکل متروک ہو چکا ہے۔چنانچہ جب عرفی معنیٰ متروک ہو جائے تو اب صرف لغوی معنیٰ ہی مراد لیا جائے گا، کیونکہ جب متکلم کی کوئی نیت نہ ہو اور نہ کوئی قرینہ موجود ہو تو اُس صورت میں کلام کا لُغوی معنی ہی مراد لیا جاتا ہے (۱)۔

لفظ بساط کی تحقیق:

(۱) جب حالف یعنی قسم اُٹھانے والے کی صریح نیت معلوم نہ ہو تو اس کلام میں تخصیص، تعمیم، یا اس کلام کو مشروط کرنے لیے ’بساط‘ یعنی اُس قرینہ کا اعتبار کیا جائے گا جو قسم اُٹھانے پر آمادہ کرنے کا سبب بنا ہو۔جس طرح کہ قسم پورا ہونے یا حانث میں میں نیت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

ضابطہ: حالف کی قسم کو مشروط کرنے کے لیے ضابطہ یہ ہے کہ جب تک وہ سبب جس کی وجہ سے حالف قسم اُٹھانے پر مجبور ہوا ہے موجود ہو اُس وقت تک اُس کی قسم کو مشروط کرنا صحیح ہوگا لیکن شرط یہ ہے حالف کا اُس سبب میں کوئی دخل نہ ہو۔

اس ضابطہ کو مثالوں سے سمجھئے:

۱- ایک شخص نے قسم اُٹھائی '' واللہ لا اشتری لحماً'' اللہ کی قسم میں گوشت نہیں خریدوں گا، یا '' واللہ لاأبیع فی السوق'' اللہ کی قسم میں بازار میں خرید وفروخت نہیں کروں گا، از دحام اور رش یا کسی ظالم شخص کی موجودگی نے اُسے قسم اُٹھانے پر مجبور کیا تو اب اُس کی قسم کو از دحام یا ظالم شخص کی موجودگی کے ساتھ مشروط کرنا صحیح ہوگا، اور اگر از دحام کے ختم ہونے یا ظالم شخص کی عدم موجودگی میں اُس شخص نے گوشت خریدا یا کوئی چیز فروخت کی تو حانث نہ ہوگا۔

۲- اسی طرح جب کسی مسجد کا یا حمام کا خادم کسی شخص کے ایذا کر درپے ہو کہ وہ جب بھی مسجد یا حمام میں داخل ہو وہ خادم اُسے اذیت پہنچاتا ہو تو اُس شخص نے تنگ آ کر ان الفاظ کے ساتھ قسم کھائی کہ '' واللہ لا أدخل المسجد، او ھذا الحمام'' اللہ کی قسم میں اس مسجد یا حمام میں داخل نہیں ہوں گا تو اُس کی قسم کو اُس خادم کی موجودگی کے ساتھ مشروط کرنا صحیح ہوگا لہٰذا اگر حالف اُس خادم کی عدم موجودگی میں مسجد میں داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔

۳- اگر کسی گھر میں کوئی فاسق وفاجر شخص موجود ہو اُس وقت شوہر اپنی بیوی سے کہے '' اِن دخلتِ ھذاالمکانَ فانتِ طالق'' اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ اور جب وہ فاسق شخص اُس گھر سے چلا گیا پھر وہ عورت اُس گھر میں داخل ہوئی تو اُس پر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ شوہر نے اُس گھر میں داخل ہونے سے اپنی بیوی کو جو منع کیا تھا اُس کا سبب اُس گھر میں فاسق وفاجر شخص کی موجودگی تھی۔

۴- اسی طرح اگر کسی شخص سے یہ کہا گیا ہو کہ گائے کے گوشت میں بیماری ہے لہٰذا تم گائے کا گوشت نہ کھانا کیونکہ اُس سے تمہاری بیماری میں اضافہ ہو جائے گا لہٰذا اُس شخص نے قسم اُٹھائی '' واللہ لا آکل لحماً'' اللہ کی قسم میں گوشت نہیں کھاؤں گا۔ اور قسم اُٹھاتے وقت اُس نے تخصیص وتعمیم کی کوئی نیت نہیں کی تھی۔ لیکن ظاہر ہے کہ قسم اُٹھانے پر آمادہ کرنے کا سبب گائے کا گوشت ہے لہٰذا اُس کی قسم گائے کے گوشت کے ساتھ مخصوص ہوگی۔ اور اگر اُس نے پرندے بکرے وغیرہ کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا۔

۵- حالف کے کلام سے عموم کی مثال: ایک شخص نے کسی شخص پر کوئی احسان کیا، جس شخص پر احسان کیا گیا اُس نے قسم اُٹھائی کہ '' واللہ لاأشرب لذلک المانّ الماء'' اللہ کی قسم میں اس شخص کے ہاں پانی نہیں پیوں گا۔ اس صورت میں حالف احسان کرنے والے شخص کی کسی بھی چیز سے استفادہ کرنے سے حانث ہو جائے گا۔

۶- اگر ایک شخص نے کسی دوسرے آدمی کو گالی دی جس شخص کو گالی دی گئی اُس نے قسم اُٹھائی '' واللہ لا أُکلمہ'' اللہ کی قسم میں اس سے بات نہیں کروں گا، یا کسی شخص کا اپنے پڑوسی کے ساتھ جھگڑا ہوا اس کے بعد اُس نے قسم اُٹھائی '' واللہ لا أدخل بیتہٗ'' واللہ میں اُس شخص کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔ اس کے بعد جب اُن کے درمیان

لغوی اعتبار سے یہ الفاظ اُن معانی کے لیے وضع نہیں کیے گئے جن کو امام مالکؒ نے ضرورت کو بنیاد بنا کر ''المدونۃ'' میں ذکر کیا ہے۔ اور نہ امام مالکؒ اس بات کے دعویدار ہیں کہ یہ معانی ان الفاظ کا لغوی مفہوم ہیں اس طرح کا دعویٰ وہی شخص کرسکتا ہے جو عربی لُغت سے ناواقف ہو۔

یہ مذکورہ الفاظ ان معانی پر جب نہ لُغۃً دلالت کرتے ہیں، نہ ہی عرف وعادت کے لحاظ سے، نہ نیت اور قرینہ کے لحاظ سے، تو اس صورت میں یہ احکام کسی مستند (ثبوت کے سہارے) کے بغیر رہ جائیں گے اور اس رائے پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ مستند حوالہ ودلیل کے بغیر فتویٰ دینا باطل اور حرام ہے۔ اور مستند حوالہ ودلیل کے بغیر جو شخص فتویٰ دینے کا قائل ہو اُس کا یہ نظریہ غلط، باطل اور حرام ہے۔

لفظ حرام اور موجودہ عرف ورواج

واضح رہے کہ آج جب کہ ہمارے عرف ورواج میں'' حرامٌ'' کا لفظ خاص طور پر عصمت (نکاح کے بندھن) کے ازالہ کے لیے معروف ہو چکا ہے نہ کہ عدد اور نہ اُن معانی کے لیے جن کا ذکر اوپر گذرا ہے۔

اس وضاحت کا تقاضا یہ ہے کہ ''اَنتِ حرامٌ'' کے فقرے سے صرف اور صرف ایک رجعی طلاق واقع ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ اور '' حرامٌ'' کے لفظ کے علاوہ دوسرے الفاظ کے معانی

نزاع ختم ہو جائے اور اب اگر حالف نے بات کی یا اُس کے گھر داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ قسم اُٹھانے کے سبب میں حالف کے عمل کا بھی دخل ہے۔

یہاں ''بساط''یعنی قرینہ یا قسم اُٹھانے پر برانگیختہ کرنے کے سبب کا اعتبار نہیں ہوگا مثلاً اگر کسی شخص کے بھائی کے ساتھ اُس کی بیوی نے جھگڑا کیا اُس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اس کے بعد اُس کا بھائی فوت ہو گیا تو طلاق ختم نہیں ہوگی کیونکہ طلاق کو ختم کرنا محال ہے۔ اسی طرح ایک شخص اپنی بیوی کے پاس آیا اور اُس نے اپنی بیوی کو کسی ایسے کام میں مبتلا پایا جو اُس کے عقیدہ کے مطابق غلط تھا اُس نے فوراً طلاق دے دی اس کے بعد اُسے پتہ چلا کہ حقیقت میں وہ کام دغلط نہیں تھا تو یہاں بھی ''بساط'' سبب کا اعتبار نہیں کیا جائے اور طلاق فوراً (یعنی اُسی وقت) واقع ہو جائے گی اور اُس طلاق کو ختم کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: علامہ دردیری کی کتاب ''الشرح الصغیر'' بحاشیۃ الصاوی، ۱:۳۸۱، اور ''شرح الخرشی لمختصر خلیل'' بحاشیۃ العدوی، ۳:۶۹۔

متکلم کی نیت کے موافق مراد لیے جائیں گے۔ اور اگر ان الفاظ کو بولتے وقت متکلم نے نہ کوئی نیت کی ہو اور نہ وہاں کوئی قرینہ موجود ہو اور نہ ہی کلام کے معنیٰ مناسب مراد لیے جا سکتے ہوں تو اس وقت کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں ان کو کنایات خفیفہ پر محمول کیا جائے گا۔

تاہم اکثر ہمارے ہمعصر علماء وفقہاء اس معاملے میں ہمارا ساتھ نہیں دیتے اور نہ ہمارے موقف کو تسلیم کرتے ہیں، جبکہ میرا نقطہ نظر یہ ہے کہ وہ حضراتِ ائمہ کے اجماع کی خلاف ورزی کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ حالانکہ جو بھی شخص مسلکی تعصب سے پاک اور حسن نظر کا حامل ہو، عقل سلیم کے ساتھ غور وفکر کرے تو یقیناً اس پر اصل حقیقت منکشف ہو جائے گی، اور متقی لوگوں کو مسلکی تعصب زیب نہیں دیتا۔

''أنتِ طالقٌ'' اور ''أنت مُنطلِقٌ'' میں فرق:

تعجب کی بات ہے کہ جب کبھی بھی ان سے پوچھا جائے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہے'' أنتِ طالقٌ'' (تجھے طلاق ہے)، تو کیا اس وقت بھی طلاق کے وقوع کے لیے نیت کی ضرورت ہوگی؟ تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ نہیں، کیونکہ یہ جملہ عصمت (نکاح کے بندھن) کے ازالہ کے لیے صریح ہے کیونکہ حروف '' طاء، لام اور قاف'' مطلق قید کے ازالہ کے لیے مستعمل ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ''لفظٌ مُطلقٌ، وجهٌ طلْقٌ، و أُطلِقَ فلانٌ من الحبس'' لفظ مطلق ہے، مطلق حلال ہے، چہرہ آزاد ہے اور فلاں شخص کو قید سے رہائی مل گئی'' وانطلقت بطنُهُ'' اس کا پیٹ چل پڑا یعنی پیچس لگ گئے۔ اور عقد نکاح بھی ایک قید ہے (یعنی گرہ لگانے کی ایک نوع ہے) جب بھی مطلق قید ختم ہوگئی تو لازمی طور پر نکاح کی قید بھی ختم ہو جائے گی (یعنی نکاح بھی ختم ہو جائے گا)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے'' أنتِ مُنطلِقَة'' تو چلنے والی ہے، تو اس فقرہ میں لفظ طلاق کے تمام حروف موجود ہیں تو پھر ان الفاظ سے طلاق کیوں واقع نہیں ہوتی؟ اور کیا پھر بھی طلاق کے وقوع کے لیے نیت کی ضرورت ہوگی؟

اس سوال کا ان کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی جواب نہیں ہوگا کہ یہ جملہ تو ہمارے عرف میں متروک ہو چکا ہے اور طلاق کے معنوں لیے اس کا استعمال نہیں ہوتا لہٰذا'' أنتِ مُنطلِقَة'' کے جملہ سے نیت کے بغیر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

تو پھر اُن سے کہا جائے گا کہ آپ یہ بتائیں کہ جب کبھی ایسا اتفاق ہو جائے کہ کسی زمانہ یا کسی شہر میں ازالہ عصمت کے لیے ''أنتِ مُنْطلِقَةٌ'' کا جملہ رائج ومعروف ہو جائے اور ''أنتِ طالقٌ'' کا جملہ، اُس عرف ورواج میں عصمت (نکاح کے بندھن) کے ختم ہونے کے لیے متروک ہو جائے تو پھر کیا حکم ہوگا؟

یقیناً اس کے جواب میں وہ یہی کہیں گے کہ ''أنتِ مُنْطلِقَةٌ'' کے جملہ سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہو جائے گی اور ''أنتِ طالقٌ'' سے بغیر نیت کے طلاق واقع نہیں ہوگی، تو اب جو فتویٰ دیا جائے گا وہ پہلے فتویٰ کے عکس ہوگا۔

اس وقت اُن سے کہا جائے گا کہ بالکل اسی طرح لفظ'' حرامٌ'' اور اس کے ساتھ مذکورہ دیگر الفاظ کے بارے میں بھی مناسب یہ ہوگا کہ فتویٰ اُس معروف معنیٰ کے مطابق دیا جائے گا جس معنیٰ میں یہ الفاظ معروف ومستعمل ہوں، اُس وقت نیت کے بغیر طلاق واقع ہو جائے گی اور جس معنیٰ میں معروف نہ ہوں اُس وقت طلاق کے وقوع کے لیے نیت کی ضرورت پیش آئے گی۔ کسی لفظ یا جملہ کے معروف اور رائج معنیٰ کے لیے صرف یہ کافی نہیں سمجھا جائے گا کہ مفتی کو اِس کا اعتقاد ہو (یعنی اُس کے علم میں وہ مفہوم ومعنیٰ ہوں)۔ کیونکہ یہ اعتقاد تو مختلف مسالک کے پڑھنے پڑھانے اور مناظرہ کے وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے۔

بلکہ مشہور ومعروف اور رائج معنیٰ کا مطلب یہ ہے کہ اہل شہر واہل علاقہ کے سامنے جب وہ لفظ بولا جائے تو فوراً اُس کا وہ وہی معنیٰ مراد لیتے ہوں (یعنی اِس لفظ کو بول کر اس سے صرف یہی معنیٰ سمجھتے ہوں)، معروف کا یہ مطلب نہیں کہ صرف فقہاء کی اصطلاح میں یہ لفظ جس معنیٰ کے لیے مستعمل ہو وہ مراد لیا جائے گا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شہر وعلاقہ کے لوگ اس لفظ کو اِس معنیٰ میں استعمال کرتے ہوں۔ یہ ہے وہ مشہور ہونا جو لفظ کو لغت سے عرف کی طرف نقل کرنے کا فائدہ دیتا ہے(۱)۔

عرف وعادت اور فتویٰ:

(۱) علامہ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے قارئین کے استفادہ کے لیے اُن کا خلاصہ پیش خدمت ہے، از مترجم:

چنانچہ فائدہ نمبر تینتالیس کے عنوان تحت لکھتے ہیں'' لایجوز له أن یفتي في الأقرار والأیمانوالوصایاوغیرها مما یتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلک الألفاظ دون أن یعرف عُرف اهلها

والمتکلمین بها فیحملها علی ما اعتادوه و عرفوه الخ، اقرار، قسم اور وصیت کے مسائل میں مفتی کو اپنی ہی عادت کے مطابق فتویٰ نہیں دینا چاہیے بلکہ اُن لوگوں کے عُرف وعادت اور دستور کا خیال رکھے جو فتویٰ طلب کر رہے ہیں اور اسی کو معتبر سمجھے اگرچہ وہ دستور وعادت الفاظ کے ظاہری مفہوم سے قدرے مختلف ہی کیوں نہ ہوں، اور اگر ایسا نہیں کرے گا تو خود بھی گمراہ ہوگا اور عوام کو بھی گمراہ کرے گا۔

چنانچہ ''ألفاظ الطلاق والعتاق'' طلاق اور غلام کی آزادی کے الفاظ معروف ہیں مثلاً کسی شہر، علاقہ یا کسی برادری میں ''آزادی'' کے لفظ کا استعمال آزادی کے بجائے پاک دامنی کے معنیٰ میں مستعمل ومعروف ہو اور وہاں کوئی شخص اپنے غلام کے بارے میں ''اِنَّهٗ حُرٌّ'' یا لونڈی کے بارے میں ''اِنها حُرَّةٌ'' کہے تو ان الفاظ سے غلام یا لونڈی کو آزادی نہیں ملے گی کیونکہ ان الفاظ کے قائل کے دل میں ان الفاظ کو بولتے وقت کبھی بھی آزاد کرنے کا خیال تک نہیں آسکتا، حالانکہ جس عرف وعادت میں یہ الفاظ آزادی کے لیے معروف ومستعمل ہیں وہاں ان الفاظ سے آزادی مل جاتی ہے۔

اسی طرح اگر کسی شہر وعلاقہ کے لوگ طلاق کے بدلے ''التسمیح'' تسمیح کا لفظ بولتے ہوں تو اُس عرف ومعاشرہ میں ''تسمیح'' کے لفظ سے طلاق ہی سمجھی جائے گی، چنانچہ اگر عورت نے شوہر سے کہا ''اِسْمح لِیْ، فقال سمحتُ لکِ'' کہ مجھے تسمیح دیجئے اور اس کے شوہر نے جواب میں کہا، ہاں میں نے تجھے تسمیح دے دی تو اُن کے عرف کے مطابق طلاق ہو جائے گی۔

اسی طرح کسی نے قسم کھائی کہ وہ دابہ (کسی جانور) پر سوار نہ ہوگا اور وہاں کے عرف ورواج میں دابہ صرف گدھے یا گھوڑے ہی کو کہا جاتا ہو یا کسی نے قسم کھائی کہ وہ پھل نہیں کھائے گا اور اُن کے عرف ورواج میں ایک خاص قسم کا ہی پھل مراد لیا جاتا ہو، یا قسم کھائی کہ وہ کپڑا نہیں پہنے گا اور اُن کے عُرف میں کپڑا صرف کرتے کو کہا جاتا ہو چادروں کے تہبند کو نہیں کہا جاتا تو ان تمام صورتوں میں یہ قسمیں اُن چیزوں پر محمول ہوں گی جو اُن کے ہاں عام بول چال میں معروف ومستعمل ہوں۔ اور مفتی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ لفظوں کے بحث میں اُلجھ جائے یا دوسرے لوگوں کے عُرف رواج سے مثالیں پیش کرنا شروع کر دے۔

ایک واضح مثال ملاحظہ ہو: ''لو قالت المرأة لزوجها الذی لا یعرف التکلم بالعربیة و لا یفهمها : قُل لی : أنتِ طالقٌ ثلاثاً وهو لا یعرف موضوع هذه الکلمةفقال لها ، لم تُطلّق قطعاًفی حکم الله تعالیٰ

. . . .

ورسولہ ''ایک عورت نے اپنے شوہر سے جو عربی سے بالکل ناواقف ہے یہ کہا کہ تو مجھے کہہ دے '' انتِ طالق ثلاثاً ''
یعنی تجھے تین طلاقیں ہیں اور اس ناواقف شوہر نے اس کلمہ کے معنی سمجھے بغیر عورت کے کہنے پر یہ کلمہ کہہ دیا تو شرعاً وہ
عورت اس شوہر سے جدا نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح جیسے بعض لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ معمولی سے احسان کی وجہ سے خواہ مخواہ اپنی خاکساری ظاہر
کرنے کی غرض سے دوسروں سے کہہ دیتے ہیں ''انا عبدک و مملوکک'' کہ میں تو جناب کا غلام اور مملوک ہوں۔
ظاہر ہے اس طرح کے کلمات کہنے سے کوئی شخص اس متکلم کی گردن کا مالک تو نہیں بن جائے گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص نیت اور عرف کا لحاظ نہیں کرتا اُسے چاہیے کہ اب اُس شخص کو غلام فرض کرے اور
بیچنے کے لیے مارکیٹ لے جائے اور اُس شخص سے یہ کہے کہ تو نے تو صاف لفظوں میں کہا تھا میں آپ کا غلام اور مملوک
ہوں۔ ابن قیم الجوزیہ: اعلام الموقعین عن رب العالمین، ۴: ۱۳۳۳-۱۳۳۴، مکتبۃ نزار مصطفی الباز، مکۃ المکرمۃ، ۱۹۹۶ء۔

چالیسواں سوال:

دس اہم تنبیہات:

ایسے دس قابل توجہ امور (تنبیہات) ذکر کیے جاتے ہیں جن میں مہارت پیدا کرنا مفتی اور قاضی دونوں کے لیے ضروری ہے(۱)۔

۱۔ نیت مخصّصہ اور نیت مؤکدہ کے درمیان فرق سمجھنا ضروری ہے(۲)۔

نیت مؤکدہ: نیت مؤکدہ وہ ہوتی ہے جو لفظ کے موافق ہو۔

نیت مخصّصہ: جب لفظ کے ظاہری مدلول کے خلاف معنیٰ مراد لیا جائے تو اسے نیت مُخصّصہ کہا جاتا ہے۔

نیت مخصّصہ اور نیت کے مؤکدہ کے درمیان فرق اس مثال سے واضح ہو جائے گا۔

مثال:

ایک شخص کہتا ہے'' واللہ لا لبستُ ثوباً في هذا اليوم'' اللہ کی قسم میں آج کے دن کوئی کپڑا نہیں پہنوں گا، اب اگر اُس نے مطلق کپڑا پہننے کی نیت کی ہو تو یہ نیت مؤکدہ ہوگی کیونکہ یہ نیت لفظی معنیٰ کے مطابق ہے، اور اگر اُس دن اُس نے کوئی بھی کپڑا پہنا تو ہم اُسے حانث قرار دیں گے

---

(۱) مفتی کے لیے جہاں یہ ضروری ہے کہ استفتاء کا جواب دے اور ہر مسئلہ میں کتاب وسنت کے احکام کو واضح کرے وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ فرضی سوالات کے جوابات سے اپنے دامن کو بچانے کی کوشش کرے۔

سائل کی نفسیاتی سطح کا خصوصیت سے خیال رکھے، چنانچہ اگر مفتی یہ محسوس کرے کہ جواب سائل کی ذہنی سطح سے اونچا ہے یا اُس سے اطمینان قلب کے بجائے شکوک وشبہات کی جڑیں از حد گہری ہوں گی تو اس صورت میں بھی جواب میں خاموشی اختیار کر لینا جواب دینے سے کہیں بہتر ہوتا ہے۔

سوالات کی نوعیت، فتویٰ، مفتی، اور مستفتی کے آداب وفرائض سے متعلق علامہ ابن قیم نے (ابن قیم الجوزیة: اعلام الموقعين عن رب العالمين،۴:۳،۱۲۷۳-۱۳۶۵، ملتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ۱۹۹۶ء) ستر فوائد پر مشتمل بہت ہی مفید مباحث پر ذکر کیں ہیں، جن کے بارے میں واقفیت رکھنا ہر مفتی کے لیے از حد ضروری ہے۔(از مترجم)

(۲) علامہ قرافیؒ نے نیت مخصصہ اور نیت مؤکدہ کے درمیان فرق کے بارے میں یہاں تو اختصار سے گفتگو کی ہے جبکہ'' الفروق'' ۱:۱۷۸-۱۸۶، فرق نمبر: ۲۹، کے ضمن تفصیلی بحث کی ہے۔

کیونکہ لفظ اور نیت دونوں کا تقاضا یہی ہے۔ اور اگر اُس نے کہا:

"نویت ثیاب الکتان و لم یخطر لی غیرھا ببال" (میری مراد صرف کتانی کپڑا تھی اس کے علاوہ کسی کپڑے کا وہم وگمان بھی میرے ذہن میں نہ تھا)، اب اگر اُس نے کتانی کپڑا پہن لیا تو لفظ اور نیت کو دیکھتے ہوئے اُسے حانث قرار دیا جائے گا۔ کتانی کپڑے کے علاوہ دوسرا کپڑا مراد لینے میں لفظ اور نیت میں تعارض واختلاف پایا جاتا ہے۔ اور کتانی کپڑا کے علاوہ دوسرے کپڑا کو ترک کرنے سے نہ تو اُس کپڑا کو قسم کے زمرے سے باہر رکھنا مقصود ہے اور نہ اُسے باقی رکھنا۔ اس لیے صریح لفظ باقی رہ گیا جو نیت سے مکمل طور پر مطابقت رکھتا ہے۔

اب وہ کتانی کپڑے کے علاوہ دوسرا کپڑا پہننے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا، تو یہ نیت مؤکدہ کہلائے گی جو کہ لفظ کے بعض مفہوم کے حوالے سے ہے مکمل مفہوم کے لحاظ سے نہیں اور اس میں کوئی تخصیص بھی نہیں ہے۔

اگر وہ کہے کہ میری مراد کتانی کپڑے کے علاوہ دوسرا کپڑا بھی تھا اور اُسے میں نے قسم کے زمرے سے باہر رکھنا چاہتا تھا۔ تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ یہ نیت لفظ کے کچھ مفہوم کے مخالف ہے، یہ تو نیتِ مخصصہ ہے، کیونکہ مخصص اور ناسخ کے لیے منافی ہونا شرط ہے۔

اس وقت یقیناً قسم اُٹھانے والا نیت سے نیت مخصصہ ہی مراد لیتے ہوئے کہے گا کہ میں نے اس کپڑے کو قسم کے ذریعہ سے الگ کرنے کی نیت کی تھی لیکن اب اُس کا قول "نویتُ ثیاب الکتان" اُس کے لیے فائدہ مند نہیں ہوگا، اور اُس نے یہ بھی ذکر نہیں کیا کہ میرا ارادہ کتانی کپڑے کے علاوہ دوسرے کپڑے کو الگ کرنا تھا، کیونکہ کتانی کپڑے کے استثنیٰ کے لیے یہ بات درست ہے لیکن کچھ کتانی کپڑے مراد لینا درست نہیں ہوگا۔

اکثر مفتیوں کی عادت یہ ہوتی ہے کہ جب بھی کوئی مستفتی (سائل) اُن کے پاس آتا ہے تو وہ فتویٰ دینے سے پہلے مستفتی سے پوچھتے ہیں کہ اس کلام سے تمہاری حقیقی مراد کیا تھی؟

مستفتی جواب میں اپنی مراد بیان کر دیتا ہے تو مفتی اسی کے مطابق فتویٰ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ کتانی کپڑے کے علاوہ دوسرا کپڑا پہننے سے بھی یہ شخص حانث نہ ہوگا، لیکن فتویٰ دینے کا یہ انداز بالکل غلط ہے، کیونکہ یقیناً مستفتی یہی کہے گا کہ میری نیت میں فلاں چیز نہیں تھی، تاکہ نیت مخصصہ ثابت ہو جائے۔

اگر وہ یہ کہیں اُس کی مراد کتانی کپڑا ہی تھی، کوئی دوسرا کپڑا نہیں تھا تو اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات بعید از قیاس ہے، کیونکہ نیت مخصصہ اور نیت مؤکدہ کے درمیان فرق کو صرف خاص فقہاء ہی سمجھ سکتے ہیں اور ایک عام آدمی کس طرح مجازی معنیٰ کا دعویٰ کر سکتا ہے، اس سے تو الفاظ کے معانی میں خواہ مخواہ پیچیدگی پیدا کرنے کے علاوہ اور کچھ حاصل نہیں۔

مفتی کے لیے یہ ضروری ہے کہ جب اُس کے سامنے ایک عام آدمی صریح اور واضح عبارت بولے تو وہ قرائن و حالات اور واقعہ کے سبب کا بغور جائزہ لے، کہ کیا اس صریح عبارت کے منافی کوئی قرینہ تو موجود نہیں؟

ہم ایسے لفظ کا مفہوم کیسے مراد لے سکتے ہیں حالانکہ لفظ کو اس مخصوص مفہوم کے لیے وضع ہی نہیں کیا گیا، بلکہ ہم عوام کے حالات کا مشاہدہ اور جائزہ لے کر بطریق جزم اُن کی نیت کے خلاف فتویٰ دیں گے۔ کیونکہ انہوں نے لفظ کا کچھ مفہوم مراد لیا ہے اور اس کے مکمل مفہوم سے صرفِ نظر کیا ہے اور باتفاق فقہاء یہ صورت نیت مخصصہ کے زمرے میں نہیں آتی، لہٰذا مفتی کے ضروری ہے کہ اس قسم کے مسائل میں باریک بینی سے کام لے، ان میں مہارت پیدا کرنے کی کوشش کرتا رہے اور جب تک حقیقی صورتحال مفتی کے سامنے واضح نہ ہو جائے کہ مستفتی کی مراد کیا ہے اس وقت تک فتویٰ نہ دے۔ اکثر فتاویٰ جو بلا تحقیق اور غالب رائے کے بغیر دیے جاتے ہیں وہ غلط ہوتے ہیں اور شریعت میں اس طرح کے فعل کا ارتکاب کرنا حرام و ناجائز ہے۔

۲۔ اگر مفتی کے پاس کوئی فتویٰ آئے اور فتویٰ پوچھنے والا یہ کہہ کر فتویٰ پوچھے کہ اگرچہ میں شافعی مسلک کا پیروکار ہوں لیکن میں نے یہاں مالکی مسلک سے وابستگی کا فیصلہ کیا ہے اِس لیے آپ اِس مسئلہ کے بارے میں امام مالک کے مسلک کے مطابق کیا ارشاد فرماتے ہیں؟ کیا آپ کا یہ ارشاد صرف میرے لیے واجب التعمیل ہے یا نہیں؟ اِس صورت میں مالکی مفتی کے لیے مناسب یہ ہے کہ سائل کو مالکی مسلک کے واجب العمل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فتویٰ نہ دے۔ چاہے شافعی مسلک اُس سے مختلف نقطہ نظر کیوں نہ رکھتا ہو، اِس لیے کہ جب اُس شخص نے یہ کہا کہ میں شافعی المسلک ہوں اور مالکی مسلک کا مفتیٰ بہا قول یہ ہے کہ کسی مالکی کا شافعی مسلک اختیار کرنا درست نہیں اِسی

طرح کسی شافعی کے لیے مالکی مسلک اختیار کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

جب دونوں مسلکوں کے فتاویٰ میں فقہی مسلک کی تبدیلی ممنوع و ناجائز ہے، تو اب صرف مالکی مسلک ہی ہے جو صحیح اور درست جس کی وجہ سے حق ثابت ہوتا ہے۔ اور یہ مسلک عام لوگوں کے لیے لازم ہے نہ کہ شافعی مسلک والے شخص کے لیے۔ اور کسی شافعی کے لیے کوئی ایسی شے لازم نہیں ہوگی جو امام شافعی کے مسلک کے خلاف ہو۔ اسی طرح اُس کے لیے وہ چیز مباح نہیں ہوگی جو چیز مالکیہ کے ہاں مباح ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک اُس کی ممانعت ہو، کیونکہ فقہی مسلک کی تبدیلی ممنوع ہے، جو شخص جس مسلک کا پہلے سے مقلد ہو اُس کے لیے وہی مسلک متعین ہے، جو کچھ اُس کے امام نے کہا اس کے حق میں اللہ تعالیٰ کا بھی وہی حکم ہوگا نہ کہ وہ حکم جو کسی دوسرے امام نے کہا ہے۔

سائل و مستفتی کو اُلجھانے اور مسئلہ کی حقیقی صورتحال کے ادراک کے لیے یہ بہت ہی خفیہ حیلہ ہے جس کے بارے میں بہت ہی کم لوگوں کو مہارت ہوتی ہے(۱)۔ جبکہ یہاں صورتحال بالکل مختلف ہے کہ مالکی حضرات اپنے مسلک کے مطابق دیتے ہیں اگر چہ مستفتی یہ کہہ رہا ہو کہ میں شافعی ہوں، اور یہی حال شوافع کا ہے کہ وہ بھی اپنے ہی مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں اگر چہ مستفتی یہ کہہ رہا ہو کہ میں مالکی ہوں۔

---

(۱) احناف کا مسلک یہ ہے کہ جب کبھی کوئی شافعی کسی حنفی مفتی سے استفتاء کرتے ہوئے یہ پوچھے کہ اس مسئلہ کے بارے میں امام شافعی کی کیا رائے ہے؟

اس کا جواب حنفی مسلک کے مطابق دیا جائے کیونکہ فقہاء کا اپنے اپنے مسلکوں کے بارے میں یہ اصول طے شدہ ہے کہ ہر مقلّد کے لیے ضروری ہے کہ وہ یہ عقیدہ رکھے" اَنّ مذهبَهُ صوابٌ يحتمل الخطاء و مذهب غيره خطاءٌ يحتمل الصواب " کہ اُس کا اپنا فقہی مسلک صحیح و درست ہے البتہ اُس میں خطاء کا احتمال ہے اور اُس کے غیر کا مسلک غلط ہے البتہ اُس میں درست ہونے کا احتمال ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ افضل کی موجودگی میں مفضول (غیر افضل) کی اقتدا کرنا جائز نہیں، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ افضل کی موجودگی میں مفضول (غیر افضل) کی اقتدا کرنا جائز ہے۔

مجتہد کے لیے یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے نہ کہ عام مقلدین کے حق میں کیونکہ مقلد تو فروعی مسائل میں کسی بھی فقیہ کی رائے پر عمل کر کے کامیاب ہوسکتا ہے اور اُس کے لیے فقہی مسالک کے درمیان ترجیح پیدا کرنا ضروری نہیں، مزید دیکھئے: ابن عابدین، ردالمحتار لابن عابدین، ۱: ۳۳، ۵: ۲۷۰۔

۳۔ مفتی کے لیے یہ ضروری ہے کہ مستفتی کو اپنے عرف کے مطابق اُس وقت تک فتویٰ نہ دے جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مستفتی کا تعلق کس علاقہ سے ہے اور وہاں کا عرف ورواج کیا ہے؟(۱)۔

استفتاء میں موجود الفاظ کے بارے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ وہاں کے عُرف میں ان الفاظ کا کیا مفہوم مراد لیا جاتا ہے اور اگر وہاں کا عُرف یہی ہو تو یہ دیکھنا ہوگا کہ اس شہر وعلاقہ کا عُرف مفتی کے شہر وعلاقہ کے عُرف سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟

واضح رہے یہ ایک ایسا طے شدہ اصول ہے جس کے بارے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔اور جب دو علاقوں یا شہروں کا عرف الگ الگ ہو تو پھر فتویٰ بھی ایک جیسا نہ ہوگا۔ کیونکہ خود عُرفی ولغوی معنیٰ کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ تعارض کی صورت میں عرفی معنیٰ لُغوی معنیٰ پر مقدم ہوگا یا نہیں؟ صحیح یہی ہے کہ عُرفی معنیٰ لُغوی معنیٰ پر مقدم ہوگا کیونکہ وہ ناسخ ہوتا ہے اور ناسخ منسوخ پر بالاجماع مقدم ہوتا ہے یہی حکم یہاں بھی ہوگا۔

۴۔ اگر مفتی کسی جزوی مسئلہ میں ایک فقہی مسلک کو چھوڑ کر دوسرے فقہی مسلک کو اختیار کرنے کے جواز کا قائل ہو تو فتویٰ دیتے وقت اُس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے اندر یہ مہارت بھی پیدا کرے کہ کیا جس مسلک کو ترک کیا جا رہا ہے اُس میں اس طرح کرنے کی اجازت بھی ہے یا نہیں؟

مثال: شافعی مفتی جو کسی دوسرے فقہی مسلک کو اختیار کرنے کے جواز کا قائل ہو، مثلاً مالکی مسلک کو چھوڑ کر شافعی مسلک کو اختیار کرنا درست سمجھا جاتا ہو اور کوئی سائل اُس مفتی سے یہ سوال پوچھے کہ ایک مالکی شخص نے غسل کرتے وقت اعضاء کو مل کر نہیں دھویا تو آیا اس کا غسل ہو گیا؟ اس وقت مفتی کے لیے ضروری ہے ایسے غسل کے صحیح ہونے کا فتویٰ نہ دے، کیونکہ ایسی صورت میں دونوں اماموں کے نزدیک اُس شخص کی نماز باطل ہوگی۔ کیونکہ مالکی مسلک میں غسل سے پہلے بسم اللہ پڑھنا واجب نہیں ہے۔لہٰذا ایسے شخص کی نماز مالکیہ کے نزدیک اعضاء کو مل کر نہ دھونے کی وجہ سے اور شوافع

(۱) یہ تنبیہ ''تبصرۃ الحکام ۲:۶۴،۲:۴۷''، ''معین الحکام'' ص:۱۲۷،۱۶۲، اور ''الفروق'' ۱:۴۶ فرق نمبر۲ میں موجود ہے۔

کے نزدیک بسم اللہ کے ترک وجہ سے باطل ہوگی۔

ایک دفعہ کا اتفاق ہے کہ مجھ سے یہ سوال پوچھا گیا کہ اگر ایک شخص نے خنزیر کے بالوں سے سیئے گئے فارسی موزے پہن کر وضو کیا ہو تو کیا اور اُن موزوں پر مسح کر کے نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ کیونکہ موزوں میں موجود خنزیر کے بال یقیناً پانی سے متاثر ہوئے ہوں گے؟ اور سائل کا تعلق شافعی مسلک سے تھا۔

میں نے جواب دیا کہ امام مالک کے نزدیک خنزیر کے بال پاک ہیں جب کہ آپ کا تعلق شافعی مسلک سے ہے، اور تم سر کے صرف کچھ حصہ کا مسح کرتے ہو، لہٰذا دونوں اماموں کے نزدیک تمہاری نماز باطل ہوگی، امام مالکؒ کے نزدیک پورے سر کا مسح نہ کرنے کی وجہ سے اور امام شافعیؒ کے نزدیک خنزیر کے بالوں کے نجس و ناپاک ہونے کی وجہ سے نماز کو باطل و کالعدم قرار دیں گے۔ اسی طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جن کے بارے میں انتہائی مہارت پیدا کرنا ضروری ہے کیونکہ اس طرح کے مسائل بکثرت پیش آتے ہیں۔

۵۔ مفتی کے لیۓ ضروری ہے جب تک استفتاء سے متعلق ایک عام مستفتی کے حقیقی مقصود کو نہ جھ لے مستفتی کے ظاہری الفاظ سن کر فتویٰ نہ دے۔ کیونکہ عام لوگ بسا اوقات صریح الفاظ بول کر ایسے معنیٰ مراد لے رہے ہوتے ہیں جو اُن الفاظ سے مراد نہیں لیا جا سکتا، بعض دفعہ وہ عبارت نہ مستفتی کی ظاہری حالت پر صحیح طور پر منطبق ہو رہی ہوتی ہے اور نہ یہ معنیٰ اُس کی کیفیت پر دلالت کر رہا ہوتا ہے۔ یہ بھی ایک قسم کا شک و تردد ہوتا ہے۔ اصل صورتحال کیا ہے؟ مفتی کے لیے اُس سے آگاہی ضروری ہے۔ صرف استفتاء اور مستفتی کے الفاظ و عبارت پر بھروسہ بھی نہ کرے۔ اور جب حقیقی صورتحال اُس کے سامنے منکشف ہو جائے تو پھر اس کے مطابق فتویٰ دے ورنہ شک و تردد کی حالت میں فتویٰ نہ دے (۱)۔

---

(۱) یعنی جب تک مستفتی کے کلام کی اصل مراد کو سمجھنے میں تردد ہو اس وقت تک فتویٰ نہ دے۔ اور بعض اکابر تابعین فقہاء کے بارے منقول ہے کہ جب بھی اُن سے کوئی مستفتی سوال کرتا تو وہ مستفتی سے کہتے کہ اپنا سوال دوبارہ بیان کرو تاکہ اُس کے بارے میں مستفتی کی فہم اور اُس کی حقیقی مراد کا ادراک ممکن ہو سکے۔

ایوب سختیانی بصریؒ اور فتویٰ:

علامہ ابن قیم نے اعلام الموقعین ۲: ۱۶۸ میں لکھا ہے کہ حضرت ایوب سختیانی بصری م: ۱۳۱ھ جن کا شمار اکابر تابعین میں ہوتا ہے اُن سے جب بھی کوئی شخص سوال کرتا تو وہ اُس سے کہتے کہ تم اپنا سوال دربارہ بیان کرو اگر مستفتی دوبارہ بعینہٖ وہی سوال دوہرا دیتا تو اُس کو جواب دیتے ورنہ جواب نہیں دیتے تھے۔ اس طرز عمل سے شیخ ایوب سختیانی کی فطانت وزکاوت کا پتہ چلتا ہے۔ جس سے دیگر بہت سے فوائد حاصل ہوتے ہیں جن میں سے چندایک درج ذیل ہیں:

۱- اعادہ کی صورت میں ممکن ہے مستفتی اپنا مدعا اچھی طرح بیان کر سکے

۲- اس بات کا بھی امکان ہے کہ مستفتی سوال کی بعض عبارت بھول کر یا قصداً چھوڑ دے جس سے فتویٰ وحکم میں تغیر وتبدل پیدا ہوسکتا ہو، اور ممکن ہے اعادہ کی صورت میں اپنا پورا سوال بیان کردے جس سے صحیح صورتحال کو سمجھ کر اُس کے مطابق فتویٰ دیا جاسکے۔

۳- کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پہلی سوال کے وقت مفتی پوری طرح متوجہ نہیں ہوتا۔ اگر اس سوال کو دہرا دیا جائے تو وہ اُسے پوری توجہ سے سن لیتا ہے۔

۴- کبھی مستفتی کی شرارت وہٹ دھرمی بھی ہوسکتی ہے کہ وہ فرضی سوال کرکے جو خالص مستفتی کی ذہنی اختراع ہو جس سے اُس کا مقصد مفتی کو کسی آزمائش میں مبتلا کرنا ہوتا ہے۔ جب اُس سے دربارہ سوال کرنے کو کہا جائے گا تو یقیناً سوال کی عبارت میں کوئی نہ کوئی کمی بیشی ضرور ہوگی، جس واضح ہوجائے گا کہ مغالطہ آمیزی کے علاوہ اس سوال کی اور کوئی حقیقت نہیں، لہٰذا اس طرح کے سوالات کے جواب دینے کی قطاً کوئی ضرورت نہیں۔

علامہ ابن قیم اور فتویٰ

اس مسئلہ کے بارے میں علامہ ابن قیم نے بھی بہت ہی مفید بحث کی ہے قارئین کے استفادہ کے لیے اُس کا خلاصہ پیش خدمت ہے، از مترجم:

''**العمل فی سؤال یحتمل صوراً عدیدة**'' کے عنوان کے ذیل میں علامہ ابن القیم لکھتے ہیں:

جب سوال کئی صورتوں کا احتمال رکھتا ہو تو جب تک مستفتی کا مطلب صاف ظاہر نہ ہوجائے اُس وقت تک جواب نہیں دینا چاہیے، اور جب اصل صورتحال واضح ہوجائے اُس وقت جواب دے تاہم اپنے فتویٰ کو مقید کردے تاکہ وہ فتویٰ اسی صورت کے ساتھ مخصوص ہوجائے، مثلاً یوں کہہ دے کہ اگر امر واقع یوں ہے تو یہ فتویٰ ہوگا اور اگر سائل کا مقصد یہ ہے تو اس کا فتویٰ دوسرا ہوگا، غرض ہر صورت کا جواب اس کے ساتھ بیان کردینا ضروری ہے۔

اگر مستفتی نے استفتاء میں ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں کہ اس درجہ کے آدمی سے ایسے الفاظ بولنے کی توقع نہیں کی جا سکتی، تو ایسے وقت میں بھی مفتی کے لیے ضروری ہے کہ حقیقی صورتحال تک پہنچنے کی کوشش کرے، محض اس کے ظاہر الفاظ کو دیکھ فتویٰ نہیں دینا چاہیے، کیونکہ اکثر و بیشتر اس طرح کے الفاظ کے پیچھے مستفتی کا کوئی اور مقصد پوشیدہ ہوتا ہے، اور اگر وہ اپنے مقصد کو صراحۃً بھی بیان کردے تو ایسے مستفتی کو فتویٰ نہیں دینا چاہیے۔

ایک دفعہ کا اتفاق ہے کہ قاہرہ میں قیام کے دوران مجھ سے یہ سوال کیا گیا کہ عقد ثانی جائز ہے یا نہیں مجھے شک گذرا میں نے سائل سے کہا کہ میں اس وقت تک فتویٰ نہ دوں گا جب تک تم واضح طور پر یہ نہ بتاؤ گے کہ اس سوال سے تمہاری اصل مراد کیا ہے؟ اس لیے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ قاہرہ میں یہ عقد جائز ہے میں مسلسل اس سے اس طرح کے سوالات کرتا رہا یہاں تک اس نے بتایا کہ ہم یہ عقد نکاح قاہرہ سے باہر کرنا چاہتے تھے ہمیں یہ کہہ کر منع کیا گیا یہ حلالہ ہے اس لیے جائز نہیں اس کے بعد ہم نے قاہرہ میں آکر عقدِ نکاح کرلیا۔ اس پر میں نے جواب دیا کہ اس طرح کا نکاح نہ تو قاہرہ میں جائز ہے اور نہ قاہرہ سے باہر جائز ہے۔

بعض فقہاء اس طرز عمل کے جواز کے قائل نہیں، وہ حضرات عدم جواز کی دو وجہ بیان کرتے ہیں:

۱: اس طرز عمل سے حیلے سکھانے کا دروازہ کھل جائے گا، اور مستفتی اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے رخصت والی صورت کو بیان کرکے اس کے مطابق فتویٰ حاصل کرنا چاہے گا۔

۲: اس طرز عمل سے ایک عام آدمی کا ذہن تشویش میں مبتلا ہوجائے گا اور اصل مقصد فوت ہوجائے گا۔ اصل بات یہ ہے کہ جہاں تفصیل فائدہ مند ہو وہاں زیادہ سے زیادہ تفصیل بیان کرنا مستحب ہے، جواب بالکل صاف اور واضح ہو اور اس میں کسی قسم کے التباس کا خوف باقی نہ رہتا ہو، تفصیل سے جواب دینا ایک اچھا عمل ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا اکثر و بیشتر معمول یہ تھا کہ آپ تفصیلی جوابات دیا کرتے تھے۔

چنانچہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی باندی سے صحبت کرلی تھی ان کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس نے باندی کے ساتھ زبردستی کی ہے تو اسے آزاد کردیا جائے۔ اور اگر زبردستی نہیں کی تو وہ باندی اس شخص کو دے دی جائے، اور پھر اسی طرح کی ایک باندی خرید کر اس کے مالکہ کو دی جائے۔ (ابن قیم الجوزیۃ: اعلام الموقعین عن رب العالمین، ۴: ۱۳۵۶-۱۳۵۷، مکتبۃ نزار مصطفی الباز، مکۃ المکرمۃ، ۱۹۹۶ء)

۶ - مفتی کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اگر استفتاء کی عبارت میں کسی سطر یا صفحہ کے آخر میں کوئی خالی جگہ چھوڑ دی گئی ہو اور اس سے یہ اندیشہ ہو کہ مستفتی بعد میں استفتاء کی عبارت میں کسی لفظ، جملہ یا عبارت کا اضافہ کر کے اپنا مقصد اخذ کرنے کی کوشش کر سکتا ہے تو ایسی خالی جگہ کو قلم زد کر نا دینا انتہائی ضروری ہے، کیونکہ ایسا نہ کرنے سے علماء اور مفتیوں کے خلاف طعن و تشنیع اور الزام تراشی کا دروازہ کھل سکتا ہے (۱)۔

علامہ ابن فرحون اور استفتاء:

(۱) قاضی ابن فرحون ''تبصرۃ الحکام'' ۱: ۱۸۷، ۲۰۸-۲۰۹، میں لکھتے ہیں:

مفتی کے لیے ضروری ہے کہ استفتاء کی خالی جگہ کو قلم زد کر دے کیونکہ ممکن ہے مستفتی فتویٰ لینے کے بعد اس میں ایسی عبارت کا اضافہ کر دے جو فتویٰ کے منافی ہو۔ ایسا نہ کرنے کی وجہ سے بہت بڑے بڑے علماء فتنہ و فساد اور ابتلاء کا شکار ہوئے ہیں۔ استفتاء کی آخری سطر میں خالی جگہ چھوڑ دی گئی ہو اور اس بات کا امکان ہے مستفتی بعد اپنی طرف سے کچھ اضافہ کرے مثلاً بکر ہو اس کو بکران یا عمر کو عمران بنا یا جا سکتا ہے۔

اسی طرح دستاویز میں خالی جگہ میں کوئی اضافہ کیا جا سکتا ہے جیسے الف ایک ہزار میں ایک الف کا اضافہ کر کے الفان (دو ہزار) بنایا جا سکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کسی شخص کے حق میں اقرار نامہ تحریر کرتے وقت یہ لکھوایا کہ میں نے فلاں شخص کے ایک ہزار روپیہ دینا ہے اور بعد میں الف کو الفان بنا کر اقرار کرنے والے کے ذمہ ایک ہزار کے بجائے دو ہزار کا اقرار نامہ پیش کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح کتاب کے حواشی میں بھی خالی نہیں چھوڑنی چاہئے کیونکہ ممکن ہے بعد میں کوئی شخص خالی جگہ پر ایسی عبارت تحریر کر دے جس سے کتاب کا پورا مفہوم یا کچھ مفہوم تبدیل ہو جائے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ خالی رہ جانے والی جگہ کو قلم زد کر دے یا اللہ کے ذکر کی نیت سے ''**الحمد لله**، **حسبنا الله**، وغیرہ الفاظ، لکھ دے۔ اللہ تعالیٰ کے ذکر کی نیت کے بغیر اس طرح کے الفاظ لکھنا بے ادبی و توہین شمار ہوتے ہیں۔'' **تبصرۃ الحکام**'' ۱: ۱۸۷، ۲۰۸-۲۰۹۔

نوٹ: علامہ ابن قیم نے بھی اس بارے میں بہت ہی مفید بحث ذکر کی قارئین کے استفادہ کے لیے اس کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔ (از مترجم)

اگر مفتی کوئی ایسی تحریر دیکھے کہ اس تحریر میں کوئی اضافہ ہو سکتا ہو تو مستفتی کو وہ تحریر واپس کر دے اور اسے

ایک بہت ہی مشہور و معروف عالم سے ایسے آدمی کی وراثت کی تقسیم کے بارے میں پوچھا گیا کہ ورثاء میں میت کی ماں اور اُس کا ایک اخیافی بھائی (ماں شریک بھائی) شامل ہے۔ اور کاتب نے سطر کے آخر میں خالی جگہ چھوڑ دی تھی، اس کے بعد مستفتی نے مفتی صاحب سے زبانی کہا کہ ورثاء میں چچازاد بھائی بھی شامل ہے۔

چنانچہ مفتی صاحب نے فتویٰ لکھا کہ مذکورہ صورت میں پورے ترکہ میں سے ماں کے لیے ایک ثلث (تہائی حصہ)، اخیافی بھائی کے لیے سُدس اور باقی جو کچھ بچے گا وہ چچازاد بھائی کے لیے ہے۔

مستفتی نے فتویٰ لینے کے بعد خالی جگہ پر از خود ''أبا'' باپ کے لفظ کا اضافہ کر لیا، اور پھر اس فتویٰ کی پورے کوفہ میں تشہیر کرائی گئی اور کہا گیا دیکھیے فلاں اتنے بڑے نامور مفتی صاحب نے بغیر کسی شرعی وجہ کے باپ کو چچازاد بھائی کی وجہ سے وراثت سے کس طرح محروم کر دیا؟

لوگوں نے اُس شخص سے کہا کہ کیا اتنا بڑا فقیہ ایک معمولی سے مسئلہ کے بارے میں اس طرح کا جاہلانہ فتویٰ کیسے دے سکتا ہے؟

مستفتی نے کہا ہاں! میرے پاس مفتی صاحب کا تحریری فتویٰ موجود ہے۔ چنانچہ اس فتویٰ کی وجہ سے فقہاء کی دو جماعتوں کے درمیان ایک بہت بڑا فتنہ برپا ہو گیا، لہذا مفتی کے لیے بہت ہی ضروری ہے کہ وہ اس طرح کے تہمت کے مواقع سے بچنے کی کوشش کرتا رہے اور استفتاء میں موجود تمام خالی جگہ کو قلم زد کر دے تا کہ کوئی شخص بعد میں اُس میں کسی طرح کا اضافہ نہ کر سکے۔

جب مستفتی نے لکھی ہوئی عبارت سے ہٹ کر زبانی کوئی قید لگا دی ہو جس سے فتویٰ تبدیل ہو سکتا ہو تو مفتی بین السطور میں اُس قید کا اضافہ کر کے وضاحت کر دے کہ مستفتی نے یہ عبارت زبانی

جواب نہ دے، کیونکہ ممکن ہے مستفتی بعد میں اس جواب میں کسی ایسی عبارت کا اضافہ کر دے جو فتویٰ کے خلاف ہو۔ لہذا ایسی صورت میں مستفتی سے کہہ دیا جائے کہ کاغذ کی خالی جگہ پُر کر کے لاؤ، یا مفتی از خود خالی جگہ پر لکیریں کھینچ دے یا کسی اور طریقہ سے اس خالی جگہ کو پُر کر دے۔ اور دستاویز نویسی وغیرہ میں بھی اسی طرح کی احتیاط کرنی چاہیے۔ مفتی انتہائی ہوشیار، چوکنا اور بیدار مغز رہے، اور ہر ایک کے بارے میں حسن ظن نہ رکھے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اکابر اور معاملہ فہم مفتیوں نے اس بات کا اہتمام کیا ہوا تھا کہ فتویٰ کی نقل اپنے پاس ضرور محفوظ کر لیا کرتے تھے۔ لہذا مفتی کے لیے قرائن احوال، عُرف اور عادات کی معرفت کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ابن قیم الجوزیۃ: اعلام الموقعین عن رب العالمین، ۴/۲۰۷، ۱۳۵۷ء، مکتبۃ نزار مصطفی الباز، مکۃ المکرمۃ، ۱۹۹۶ء۔

بیان کی ہے جسے تحریر کر دیا گیا ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ مفتی پر اُس کے فتاوی کی وجہ سے طعن و تشنیع کی جانے لگی۔

اس طرح کی پیچیدگیوں سے مفتی کو غافل و بے خبر نہیں رہنا چاہئے اور ہر طرح کی بدگمانی سے اپنے آپ کو بچانے کی کوشش کرے۔ اور سب سے اچھا مسلک سد ذرائع ہے اور رسول اللہ ﷺ کے ارشاد گرامی سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:

'' دَعْ مایُرِیْبُکَ اِلیٰ مَا لا یُرِیْبُکَ ''(۱) ''جو بھی چیز تمہیں شک میں مبتلا کرے اُس کو چھوڑ دو اور وہ چیز اختیار کرو کہ وہ شک وشبہ سے بالاتر ہو''۔

---

(۱) یہ حدیث صحیح ہے صحابہ کرام کی ایک بہت بڑی تعداد نے اس حدیث کو روایت کیا ہے مسند احمد بن حنبل ۳:۱۵۳، میں حضرت انس ؓ کے طریق سے یہ حدیث منقول ہے، طبرانی نے حضرت وابصہ بن معبد اسدی کے طریق سے اور امام ترمذی نے سنن ترمذی ۹:۲۳۱ اور ابونُعیم نے ''الحلیۃ'' ۸:۲۶۴، میں اس حدیث کو حضرت حسن بن علیؓ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے:

'' عن الحسن بن علیؓ قال حفظتُ من رسول اللہ ﷺ دَعْ مایُرِیْبُکَ اِلیٰ مَا لا یُرِیْبُکَ فانّ الصّدق طُمانینۃٌ وانّ الکِذْب رِیبۃٌ''۔

حضرت حسن بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد گرامی کو سن کر خوب یاد رکھا ہے کہ ''جو بھی چیز تمہیں شک میں مبتلا کرے اس کو چھوڑ دو اور جو چیز تمہیں شک میں نہ ڈالے اُس کی طرف اپنا میلان رکھو، کیونکہ حق دل کے اطمینان کا باعث ہے اور باطل شک و تردد کا سبب بنتا ہے۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۴:۲۵۰، میں امام ترمذی، امام نسائی، امام احمد بن حنبل، ابن حبان، امام حاکم نے حسن بن علی کے طریق سے اس روایت کو نقل کیا ہے اور طبرانی نے ''المعجم الصغیر'' ص:۵۲، حضرت عبداللہ بن عمر کے طریق سے یہ روایت بیان کی ہے۔ اس کے علاوہ حضرت ابو ہریرہ، واثلہ بن الاسقع اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے بھی اس طرح کی روایت مروی ہے۔

حافظ ابن حجرؒ کا فتح الباری میں اس کو نقل کرنا اس حدیث کے صحیح اور حسن ہونے کی دلیل ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل میں نے علامہ عبدالحی لکھنوی کی کتاب ''الاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ'' ص: ۲۵، کے حاشیہ میں بیان کر دی ہے۔

۷-: مفتی کے لیے ضروری ہے کہ جب تک فتویٰ کے الفاظ اور عبارت پر اچھی طرح غور وفکر اور اُن کی چھان بین نہ کر لے اُس وقت تک فتویٰ نہ دے، اور فتویٰ میں ایک لفظ بھی ایسا نہ لکھے جو استفتاء کی عبارت سے متعلق نہ ہو اور پھر اُس عبارت کو جیسے اُس نے خود لکھا تھا بنیاد بنا کر فتویٰ لکھنا نہ شروع کر دے۔

مثال:

مستفتی نے اپنے استفتاء میں لکھا'' مَا تقولُ فیمن اشتریٰ خمراً من المسلمین'' اُس شخص کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جس نے مسلمانوں سے شراب خریدا؟

مفتی اپنا فتویٰ ان الفاظ کے ساتھ شروع کر دے کہ اگر اُس نے شراب خریدنے کے بعد پی ہے تو اُس پر حد واجب ہوگی۔ ایسی صورت میں مفتی کی طرف سے اضافہ شدہ عبارت کو بنیاد بنا کر مستفتی عوام سے یہ کہتا پھرے گا کہ مجھے تو فقہاء نے یہ فتویٰ دیا کہ فلاں شخص جس نے شراب خرید ہے اُس پر حد لگائی جائے۔

چونکہ مفتی نے اس اضافی عبارت کو بنیاد بنا کر فتویٰ دیا اور اس کے نتیجہ میں ایک عظیم فساد رونما ہوا۔ لہٰذا مفتی اس بات کا خصوصی لحاظ رکھے کہ وہ صرف اُسی بات کا جواب دے جو استفتاء میں پوچھی گئی۔ اور بعض فقہاء نے تو یہاں تک کہا ہے کہ مفتی کے لیے کسی بھی صورت میں یہ جائز ہی نہیں کہ اپنی طرف سے کسی ایسے جملہ کا اضافہ کرے جو سوال میں نہ پوچھا گیا ہو!

جب استفتاء کی عبارت ذو معنیٰ ہو:

اللہ تعالیٰ رحم فرمائے! اگر فتویٰ کی عبارت دو مختلف قریب المعنیٰ اُمور کا احتمال رکھتی ہو تو ایسی صورت میں یہ فتویٰ مجمل ہونے کی وجہ سے شرائط اور اضافہ جات کا متقاضی ہوگا۔ مثلاً بعض لوگوں کا یہ قول'' ما تقول فیمن طلّق امرأتهٔ اثنین'' اُس شخص کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں جس نے اپنی بیوی کو دو طلاق دی ہوں کیا اب وہ شخص اپنی بیوی سے رجوع کر سکتا ہے یا نہیں؟

مفتی جواب دیتے وقت یہ کہے اگر وہ طلاق دینے والا شخص آزاد ہے اور اُس نے اس سے اپنی اِس بیوی کو پہلے کوئی طلاق نہیں دی اور نہ اِس کی اِس بیوی نے اس شوہر سے خلع لیا ہے اور یہ

عورت اپنے شوہر کے ساتھ ازدواجی تعلق قائم کر چکی ہے تو وہ شخص رجوع کر سکتا ہے ورنہ نہیں! اور اس عورت نے اس شوہر سے خلع لیا ہے اور اس عورت کی عدت ابھی تک ختم نہیں ہوئی تب بھی وہ شوہر اس عورت سے رجوع کر سکتا ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ استفتاء کی عبارت تو بالکل واضح ہے لیکن اس فتویٰ کے بارے میں مستفتی کے اپنے کچھ خاص مقاصد ہوتے ہیں، مثلاً کوئی ظالم شخص یہ سوال پوچھے کہ بطور قرض رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

ایسی صورت میں مفتی کو سمجھ لینا چاہیے کہ مستفتی اس فتویٰ کو بنیاد بنا کر کسی شخص کا مال غصب کرنے کا ارادہ رکھتا ہے اور اس وقت وہ یہ سوچ رہا ہے کہ آئندہ جب مال میسر آیا تو اس شخص کو لوٹا دوں گا۔ لہٰذا ایسے مستفتی کو مفتی اس طرح جواب دے کہ اگر مال کے مالک کی رضامندی واجازت کے بغیر زبردستی اور دھونس دھمکی سے بطور قرض مال حاصل کرنے کی کوشش کی تو شریعت اس طرح کا قرض لینے کی اجازت قطعاً نہیں دیتی۔ ہاں اگر مالک کی رضامندی واجازت سے ہو تو پھر جائز ہے۔ اور سب سے بہتر صورت تو یہ ہے کہ ایسے سائل کو فتویٰ ہی نہ دیا جائے، کیونکہ ایسی صورت میں فتویٰ لینے کی غرض صرف اور صرف فتنہ وفساد ہوتا ہے۔

یا ایسا شخص جسے سود خوری یا بیوع فاسدہ کی عادت ہو اور وہ مفتی سے فتویٰ لیتے وقت یہ بات پوچھے کہ آیا سامان کی خرید وفروخت نقد روپیہ پیسہ کے ساتھ جائز ہے یا نہیں؟

اب اگر مفتی نے یہ جواب دیا کہ جائز ہے، تو پھر مستفتی اس فتویٰ کو بنیاد بنا کر کچھ سامان اور ایک درہم کو ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے کی کوشش کرے گا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ایسے فتاویٰ نہ دیے جائیں کہ جو کسی متوقع فتنہ وفساد کا پیش خیمہ بن سکتے ہوں۔ اور اگر فتویٰ دینا چاہے تو پھر اپنے فتویٰ کو مشروط ومقید کر دے تا کہ کوئی شخص اس فتویٰ سے کوئی غلط فائدہ اٹھانے کی کوشش نہ کرے۔ ایسی صورتوں میں فتویٰ نہ دینا ہی بہتر ہوتا ہے۔

اس طرح کے ذرائع سے مفتی باخبر اور ہوشیار رہے اور اپنی فقہی بصیرت ومہارت اور تجربات سے ایسے امور سے اجتناب کرے۔ کیونکہ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ بات صحیح ہوتی ہے لیکن لوگ اسے اپنے مذموم مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے:

''الفقهاء أُمَناءُ الله علىٰ خلقه''(۱)۔ (فقہاء مخلوق میں اللہ تعالیٰ کے نمائندے ہیں) لہٰذا اللہ کی دی ہوئی امانت میں خیانت کرنا بالکل مناسب نہیں۔ اور جب کبھی عوام کسی حرام کے ارتکاب کرنے کے لیے مفتی کو بطور سیڑھی کے استعمال کرنے کی کوشش کریں تو مفتی اُن سے قطعاً تعاون نہ کرے۔

بلکہ مفتی ایک مجتہد کی طرح اپنی قدرت واستطاعت کے موافق حیلہ بازی، ہوشیاری، دور بینی اور بیدار مغزی سے کام لے تاکہ اصل اور حقیقی صورتحال اُس کے سامنے منکشف ہو جائے۔

۸۔ مفتی کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ جب کبھی اُس کے سامنے غیر منصوص مسئلہ یا ایسا مسئلہ پیش کیا جائے کہ مفتی اُس مسئلہ کی تحقیق اپنے فقہی مسلک کے بیان کردہ قواعد کے مطابق کرنا چاہتا ہو تو ایسی صورت میں مفتی معاملہ کی گہرائی تک پہنچنے کے لیے اتفاقی واجماعی قواعد کے علاوہ اپنے فقہی مسلک کے تمام قواعد کا خوب غور وفکر سے جائزہ لے۔

مفتی جب محسوس کرے کہ پیش آمدہ صورت کے بارے میں کوئی صریح حکم موجود نہیں ہے اور اس بات کا جائزہ لے کہ اس مسئلہ کے بارے میں اُس کے امام نے کوئی صریح قاعدہ بھی بیان نہیں کیا تو اب وہ ایسی صورت میں تخریج کے عمل کو ترک کردے، کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔ مفتی کی نسبت اُس کے فقہی مسلک کے قواعد کی طرف ایسی ہی ہوتی ہے جس طرح مجتہد کی نسبت قواعد شرعیہ کی

---

(۱) یہ روایت بالمعنیٰ ہے حدیث کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

''العلماءُ أُمَناءُ الله علىٰ خلقه'' علماء مخلوق میں اللہ تعالیٰ کے نمائندے ہیں، قُضاعی اور ابن عساکر نے حضرت انس ﷺ سے مرفوعاً یہ روایت نقل کی ہے۔ اس حدیث کے بارے میں علامہ مُناوی نے ''الجامع الصغیر، للسیوطی'' کی شرح ''فیض القدیر'' ۴:۳۸۲، میں ''حدیثٌ حسنٌ'' کہا ہے اور ''التیسیر بشرح الجامع الصغیر'' ۲:۱۵۵، میں ''إسنادهٗ حسنٌ'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

''الجامع الصغیر'' ہی میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: ''الفقهاء أُمَناءُ الرسل مالم یدخلوا في الدنیا ویتبعوا السلطان، فاذا فعلوا ذلک فاحذروهم'' فقہاء انبیائے کرام کے نمائندے ہیں جب تک وہ دنیا سے اپنے آپ کو آلودہ اور بادشاہوں کی پیروی شروع نہ کردیں اور جب وہ ایسا شروع کردیں تو اُن سے بچنے کی کوشش کرو۔ علامہ عسکری نے ''الامثال'' میں حضرت علیؓ سے مرفوعاً یہ روایت نقل کی ہے۔ جس کے بارے میں علامہ مُناوی نے ''التیسیر بشرح الجامع الصغیر'' ۲:۱۸۱، میں ''إسنادهٗ حسنٌ'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

طرف ہوتی ہے۔جس طرح ایک مجتہد کے لیے قواعد شرعیہ پر قیاس مع الفارق باطل ہوتا ہے اسی طرح مفتی کے لیے قیاس مع الفارق ممنوع ہے۔

اس بحث سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ مفتی کے لیے عام حالات میں منصوص علیہ مسائل پر غیر منصوص مسائل کی تخریج کرنا جائز نہیں ہے، الّا یہ کہ اُسے اپنے مسلک کے تمام فقہی قواعد یاد ہوں، اور جب کبھی قواعد شرعیہ کے استحضار میں کسی قسم ضعف و کمزوری محسوس کرے تو مسائل کی تخریج نہ کرے۔لہٰذا جب تک مفتی کو اپنے مسلک کے تمام قواعد کلیہ و جزئیہ یاد نہ ہوں، اور اسی طرح اُس کو جب تک یہ یقین نہ ہو کہ جس مطلق نص کی بنیاد پر اُس نے فتویٰ دیا ہے اُس کے مسلک میں ایسا کوئی قاعدہ موجود نہیں جو اس مطلق نص کو مقید یا عام نص کو خاص کر رہا ہے، تو اس وقت تک صرف اُن مسائل کے بارے میں فتویٰ دے جو منصوص علیہ ہیں۔

اگر مفتی میں اس طرح کی اہلیت نہ ہو اور نہ اُس کو اپنے مسلک کے قواعد کلیہ کا استحضار ہو تو اُس وقت اُس کے لیے فتویٰ دینا ممنوع ہے چاہے اُس مسئلہ کی نص یاد ہو یا نہ ہو، کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ جو نص اُس نے یاد کی ہوئی ہے ممکن ہے وہ نص کسی ایسی قید کے ساتھ مقید ہو جو اس فتویٰ میں موجود نہیں لہٰذا ایسی صورت میں اُس کے لیے فتویٰ دینا حرام ہوگا۔

یہ اصول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جو شخص اصول فقہ کا پورا علم نہ رکھتا ہو اُس کے لیے فتویٰ دینا ممنوع قرار دے دیا جائے، کیونکہ وہ فروق کے قواعد، تخصیصات اور قیودات سے واقفیت نہیں رکھتا، اور فتویٰ دینے کا اہل صرف اُسی شخص کو سمجھا جائے جو ان فروق کے قواعد، تخصیصات اور قیودات و شرائط سے بخوبی آگاہی رکھتا ہو اور اُس کو اصول فقہ کے فن میں مہارت تامہ حاصل ہو۔

فقہی نصوص کے راوی کا معیار:

اُصول کا تقاضہ تو یہ ہے کہ صرف اُن مسائل کے بارے میں فتاویٰ دینا جائز قرار دیا جائے جن کی نصوص ایک عادل شخص دوسرے عادل شخص سے روایت کرے، اور وہ عادل اُن نصوص کو اس مجتہد سے نقل کرے جس کی وہ تقلید کر رہا ہے تاکہ مفتی کے نزدیک یہ نص اِس طرح صحیح سند سے ثابت ہو جس طرح مجتہد کے نزدیک احادیث صحیح ہوتی ہیں۔یعنی جس طرح حضرات محدثین نے احادیث کی

روایت کرنے کے لیے راویوں کی عدالت وغیرہ کی شرائط لگائی ہیں اس طرح فقہی نصوص کی روایت میں بھی راویوں کے لیے شرائط ہونی چاہئیں۔ کیونکہ حدیث ہو یا فقہ دونوں میں اللہ تعالیٰ کے دین کی روایت ہو رہی ہوتی ہے (یعنی ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف علمِ دین کرتا ہے)۔

اگر فقہ کی نصوص کی روایت میں اُس درجہ کا اہتمام نہ ہو جو احادیث کی روایت میں ہوتا ہے تو پھر ایسی نصوص کی بنیاد پر فتویٰ دینا حرام ہونا چاہئے۔ تاہم فقہاء نے آج کے دور میں فتویٰ کے دائرہ کار میں وسعت پیدا کر لی ہے اور اب اُنہوں نے صرف کتابوں کا مطالعہ کر کے فتاویٰ دینا شروع کر دیئے ہیں جو کہ روایت نہیں کی گئیں، اور ظاہر ہے کہ کتابوں میں فقہی نصوص نقل کرتے وقت اُن کی صحت وسقم کو جانچنے کا کوئی خاص اہتمام نہیں ہوتا، یہ طرزِ عمل دین کے بارے میں ایک بڑے خطرے اور قواعد فقہیہ سے انحراف کا موجب بن رہا ہے۔

مشہور فقہی کتابوں کی بنیاد پر فتویٰ دینا

البتہ وہ کتابیں جو بہت ہی مشہور ومعروف ہو چکی ہیں اور اُن کی شہرت کی وجہ سے یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اُن میں کوئی تحریف (یعنی ردّ و بدل) یا جھوٹ کی آمیزش کی جاسکتی ہو، لہٰذا لوگوں نے اُن پر ایسے اعتماد کر لیا ہے جس طرح ظاہر حال پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس بات پر اعتماد کرتے ہوئے کہ معروف کتابوں میں تحریف وغیرہ نہیں ہو سکتی نحو اور لغت کی کتابوں کی روایت بھی عنعنہ (یعنی عن فلانٍ عن فلانٍ الخ) کے ذریعہ قصداً ترک کر دی گئی ہے۔

حالانکہ لُغت تو قرآن وسنت کے حوالے سے شریعت کی اَساس وبنیاد ہے۔ لُغت، نحو اور صرف کی کتابوں کی نقل بطریق عنعنہ متروک کرنے کا انداز متقدمین اور متاخرین دونوں کے ہاں رائج ہے۔ اور معاصرین کے لیے یہی بات تقویت کا باعث بنی ہے اور انہوں نے فقہ کی روایت کو بھی قصداً ترک کر دیا اور یہ سمجھ لیا کہ فقہ کی تمام کتابوں میں تحریف تقریباً ناممکن ہے۔

غیر معروف فقہی کتابوں کی بنیاد پر فتویٰ

غیر معروف کتابوں کی بارے میں جب تک دل مطمئن نہ ہو اور اُن کی یقین حاصل نہ ہو

جائے اُس وقت تک اُن کتابوں کے حوالے فتوی یا فتوی کے دلائل نقل کرنا ناجائز وحرام ہوگا۔ اور اسی طرح تمام وہ جدید کتابیں جو ابھی تک مشہور نہیں ہوئیں یا اُن کے بارے میں ابھی تک یہ یقین نہیں ہوا کہ ان کتابوں میں جو کچھ نقل کیا گیا ہے وہ معروف اور مستند کتابوں سے نقل کیا گیا ہے یا نہیں؟ یا یہ معلوم نہ ہو کہ ان کتابوں کے مصنفین نے صحت کے معروف معیار کو برقرار رکھا ہے یا نہیں؟

کیا وہ عدالت کے حوالے سے اُن کتابوں کے راوی ثقہ تھے یا نہیں؟، اور اسی طرح کتابوں کے حواشی میں موجود عبارات پر اعتماد کر کے اُن کے حوالہ سے بھی فتاوی دینا حرام ہوگا۔ کیونکہ کتابوں کے حواشی کی صحت قابل بھروسہ نہیں ہوتی (۱)۔

---

(۱) علامہ قاضی ابن فرحون'' تبصرۃ الحکام'' ۱: ۵۴ - ۵۵، ۵۸-۵۹، میں اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اس سے مراد وہ حواشی ہیں جو کہ غیر معروف کتابوں یا غیر معروف شخصیات کے جانب سے نقل کیے گئے ہوں۔ البتہ وہ حواشی جو امہات الکتب میں مستند حوالہ جات کے ساتھ منقول ہیں اور اُن کے بارے میں یہ اطمینان ہو کہ لکھنے والا ثقہ آدمی ہے تو پھر اُن پر اعتماد کر کے فتاوی دینے میں کوئی قباحت نہیں۔ بلکہ ایسے حواشی اور اصل کتابوں کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ ایسی معروف ومشہور کتابوں کے حواشی جن کی صحت کا معیار قابل اعتماد ہو اُن کو نقل کرنے اور اُن کو اپنی تصانیف کا حصہ بنانے کا رواج عرصہ دراز سے علماء کے ہاں رائج چلا آ رہا ہے۔

قاضی عیاضؒ اور قاضی ابوالاصبغ بن سہلؒ وغیرہما کی کتابوں میں اس طرح کی بہت سے مثالیں بکثرت دیکھی جا سکتی ہیں۔ جب بھی اُن کی نظر سے کوئی ایسا حاشیہ گذرتا جس کے لکھنے والے کو وہ پہچانتے ہوں یا اُن حواشی کو باحوالہ نقل کیا گیا ہوتو اگر ضرورت محسوس کرتے تو ان حواشی سے استفادہ کرتے یا اُس کو اپنی تصانیف کا حصہ بناتے تھے اور ان کی نسبت کاتب کی طرف کر دیتے۔ البتہ عجیب وغریب حواشی یا ایسے حواشی جن کے لکھنے والوں کے بارے کچھ پتہ نہ ہوتو ان پر اعتماد کر کے فتوی دینا یقیناً حرام وناجائز ہوگا جیسا کہ علامہ قرافیؒ نے فرمایا۔

قاضی علاء الدین طرابلسی حنفیؒ نے بھی'' معین الحکام'' ص: ۲۷ - ۲۸، ۳۲ میں علامہ قرافیؒ کے مذکورہ کلام کو نقل کر کے تبصرہ کرتے ہوئے تقریباً وہی بات کہی ہے جو کہ قاضی ابن فرحونؒ نے کہی البتہ انہوں نے قاضی ابن فرحون کا حوالہ نہیں دیا۔ مزید تفصیل کے لیے علامہ عبد الحی لکھنویؒ کی کتاب'' الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة'' ص: ۵۹ - ۶۵، دیکھیے۔

۹- مفتی کے لیے ضروری ہے کہ فتویٰ لکھتے وقت نہ ہی قلم کو تبدیل کرے اور نہ انداز تحریر کو۔ اور اگر اُس نے اپنی تحریر کے دوران قلم کا فانٹ تبدیل کیا تو یہ عمل جھوٹ کی آمیزش کا سبب بن سکتا ہے۔ مفتی کی تحریر میں پختگی نہ ہونے کی وجہ سے کوئی دوسرا شخص جس کی تحریر مفتی کی تحریر سے ملتی جلتی ہو اپنی طرف سے کوئی عبارت لکھ اس کی طرف منسوب کر کے اسے بدنام کرنے کی سازش کر سکتا ہے۔

فتویٰ نویسی میں قلم کا استعمال:

فتویٰ لکھتے وقت بہت موٹی نوک والا قلم بھی استعمال نہیں کرنا چاہئے کیونکہ اس سے مستفتی کے کاغذ کا بلا وجہ ضیاع ہوگا۔ اور نہ اتنی باریک نوک والا قلم استعمال کرے جس سے اُس کی تحریر کو پڑھنا مشکل و دشوار ہو، بلکہ درمیانی نوک والا قلم استعمال کرنا چاہئے اور تحریر انتہائی صاف اور واضح ہونی چاہئے جس کو آسانی پڑھا جا سکے اور الفاظ و حروف کو پوار پورا لکھے ادھورے حروف لکھنے سے گریز کرے۔

جب ایک دارالافتاء میں کئی مفتی ہوں

ادب کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مفتی کے ساتھ کوئی بڑا مفتی بھی موجود ہو جو علم و عمل، تجربہ اور جلالت شان کی وجہ سے اس مفتی پر فوقیت رکھتا ہو تو اگر اُس بڑے مفتی کا فتویٰ نظر ثانی کے لیے اس چھوٹے مفتی کے سامنے پیش کیا جائے تو اُس فتویٰ کو دیکھ کر یہ جملہ ''کذالک جوابی'' (اسی کے مطابق میرا جواب ہے) لکھے، بشرطیکہ اُس کے فتویٰ کے بارے میں یہ یقین ہو کہ اُس کی تحقیق صحیح اور درست ہے۔

اس سے کم درجہ کی تواضع و انکساری یہ ہے کہ بڑے مفتی کے فتویٰ کو دیکھ یہ جملہ ''جوابی کذالک'' (میرا جواب اسی کے مطابق ہے)۔ ان دونوں جملوں کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ پہلے جملے میں حرف تشبیہ ''کذلک'' مقدم ہے اور اُس کا جواب مؤخر اور ادب کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اپنی نسبت بعد میں رکھی جائے، اور دوسرے جملہ میں جواب مقدم اور حرف تشبیہ ''کذلک'' مؤخر ہے۔ اس جملہ سے اُس درجہ کا ادب نہیں ہے کیونکہ یہاں اُس نے اپنے جواب کو مقدم اور تشبیہ کو مؤخر کیا ہے۔

ان دونوں صورتوں سے بھی کم درجہ کا ادب جس میں عاجزی و انکساری کم اور عجب پسندی

زیادہ ہے کہ اُسی طرح کا جواب نئی عبارت سے لکھے کہ اس کے جواب کی عبارت اور پہلے مفتی کے جواب کے درمیان کوئی مشابہت نہ ہو اگرچہ مفہوم ایک ہی ہو، نظر ثانی اور جواب کا یہ انداز میں احساس تفاخر اور خود رائی کے قریب تر ہے۔

نظر ثانی کا یہ انداز کہ سابقہ فتویٰ کو دیکھ کر یہ الفاظ" الجواب صوابٌ "یا " الجواب صحیحٌ" لکھے، اس میں عاجزی وانکساری بالکل ہی نہیں ہے۔

لیکن یہ واضح رہے کہ اس طرح کے جملے وہی شخص لکھ سکتا ہے جس کے پاس دوسرے مفتیوں کے فتاویٰ کی اصلاح کا اختیار ہو، اور پہلا مفتی اِس کا شاگرد یا تابع ہو۔ کیونکہ یہ دوسرا مفتی پہلے فتویٰ کے صحیح ہونے کی گواہی اس انداز میں دے رہا ہے جس سے اس کی رفعتِ شان کا اظہار ہو رہا ہے اور کسی بھی حوالہ سے اس میں انکساری کا کوئی پہلو نظر نہیں آرہا اور یہ طرز عمل مکمل طور پر تعظیم سے خالی ہے۔ یہ تو لفظ کے حوالے سے بات تھی، اب کاغذ کے حوالے سے گفتگو پیش خدمت ہے۔

فتویٰ پر نظر ثانی کرنا:

اگر نظر ثانی کرنے والا مفتی پہلے مفتی کی بہ نسبت کم درجہ کا ہے تو کاغذ کے اُس حصہ پر جس پر مفتی جواب لکھنا چاہتا ہو پہلی تحریر کے نیچے اپنی تحریر لکھے، اور اگر نظر ثانی کرنے والا مفتی بڑا ہے تو اپنی توضیحات اُس تحریر کے دائیں یا بائیں لکھے۔ اور بائیں جانب کی بہ نسبت دائیں جانب لکھنا زیادہ بہتر و مناسب ہے(۱)۔ اور تواضع وانکساری کا تقاضا یہ ہے کہ بائیں جانب لکھے اور جو شخص تواضع کا خواہاں نہیں بلکہ تعظیم کا خواہاں ہے تو وہ دائیں جانب لکھے۔

مفتی کی شایان شان یہ ہے کہ جب بھی اُس کے پاس نظر ثانی کے لیے ایسا فتویٰ آئے جو فتویٰ کسی طرح مناسب نہ ہو تو ایسی تحریر کی نہ تصدیق کرے اور نہ اس پر جواب لکھے، اگرچہ فی نفسہ جواب صحیح

---

(۱) میرے خیال میں دائیں جانب لکھنے کا رواج علامہ قرافیؒ کے زمانہ میں معروف اور پسندیدہ تھا، اور اس میں رسول اللہ ﷺ کے ارشاد " کہ ہر اچھا کام دائیں جانب سے شروع کیا جائے" کی بھی تعمیل ہوتی ہے۔ لیکن افسوس! آج ہم اسلام دشمن اور غیر مسلموں کی تقلید کے اتنے دلدادہ ہو چکے ہیں اور ہر معاملہ میں اُن کی نقل کرنے میں فخر محسوس کرتے ہیں حتی کہ ہم دائیں جانب لکھنے کو بھی معیوب سمجھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اتباع سنت کی توفیق عطاء فرمائے، آمین۔

ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اگر فتویٰ لکھے گا تو اس سے پہلے مفتی کے غلط انداز تحریر کی تصدیق ہوگی اور لکھنے والے کی حوصلہ افزائی ہوگی۔ کیونکہ بعض اوقات کوئی جاہل آدمی بھی صحیح اور درست بات لکھ سکتا ہے۔ یہ بڑی مصیبت ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دین کے بارے میں ایسا شخص فتویٰ دینا شروع کردے جو فتوی دینے کا اہل نہ ہو، نہ جانتے ہوئے فتویٰ لکھنا کم علمی اور ایمان میں کمزوری کی علامت ہے۔

مفتی کو فتویٰ میں ایسے کلمات وعبارت نہیں لکھنی چاہیں جس سے مستفتی کو کوئی فائدہ نہ ہو کیونکہ استفتاء کا کاغذ مستفتی کی ملکیت ہے اور وہ اپنے کاغذ پر غیر ضروری تحریر (جس میں اُس کا کوئی فائدہ نہ ہو) کی اجازت نہیں دے گا۔ اور شرعاً کسی کی ملکیت کو اُس کی رضا ومنشاء کے بغیر استعمال کرنا حرام ہے۔

فتویٰ میں ''واللہ اعلم'' وغیر کلمات لکھنا:

مفتی اس بات کا خصوصی خیال رکھے کہ کوئی بھی غیر ضروری عبارت نہ لکھے، البتہ اگر کوئی بہت ہی مختصر جملہ لکھنا چاہے تو اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، مثلاً اپنے فتوی کے آخر میں ''واللہ اعلم'' وغیرہ کلمات لکھ سکتا ہے۔

لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ ''واللہ اعلم'' وغیرہ جیسے کلمات لکھتے وقت اُس کی نیت اللہ کے ذکر کی ہونی چاہئے، کیونکہ اذکار کے الفاظ کا استعمال اگر ذکر وتعظیم کے لیے نہ ہو تو یہ طرز عمل قلتِ ادب، اور اللہ کے نام کی بے ادبی کے مترادف ہے۔ لہٰذا اس طرز عمل سے روکنا بہت ضروری ہے، بلکہ اُن الفاظ کو دیکھتے وقت اُن کے لُغوی وشرعی معنیٰ کا بھی استحضار کرے۔

اگر نظر ثانی کے لیے آئے ہوئے فتویٰ میں کوئی غلط بات دیکھے جس کے غلط ہونے پر اجماع منعقد ہو چکا ہو یا وہ اختلافی مسئلہ ہو اور اس مفتی کے مسلک کے مطابق وہ فتوی غلط ہو اور وہ اسے ناپسند کرتا ہو، تو ایسے فتویٰ میں موجود غلطی کی اصلاح کرنا انتہائی ضروری ہے۔ اگرچہ پہلا مفتی اس طرز عمل کو ناپسند سمجھے، کیونکہ یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ اپنے اعتقاد ویقین کے خلاف فتویٰ دینا حرام وناجائز ہوتا ہے۔

اگر وہ فتویٰ نظر ثانی کرنے والے مفتی کے مسلک مطابق ہو لیکن وہ فتوی دیتے وقت قواعد، نصوص یا قیاس جلی کے خلاف ورزی کی گئی ہو تو پھر اس فتویٰ کی تقلید کرنا جائز نہیں، اور اس غلطی کا ازالہ کرنا مفتی کے فرائض منصبی میں داخل ہے۔ اگر وہ ایسا مسئلہ ہے جس میں تقلید جائز ہے تو اس

فتویٰ سے کسی کا کوئی تعرض نہ کرے، اگر چہ وہ فتویٰ نظر ثانی کرنے والے مفتی کے فقہی مسلک سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔

مفتی کے لیے مناسب یہ ہے کہ اس کے پاس نظر ثانی کے لیے آیا ہو فتویٰ اگر کسی ایک آدھ وجہ کی بنیاد پر ناپسندیدہ ہو، اور مفتی کو یہ معلوم ہے اگر اس سُقم کی طرف پہلے مفتی کی توجہ مبذول کرائی گئی تو وہ برا بھی نہیں منائے گا اور نہ اس میں اپنی ہتک محسوس کرے گا اور نہ ہی اپنے دل میں کسی قسم کا کوئی حسد یا کینہ رکھے گا بلکہ وسعت ظرفی کا مظاہرہ کرتے ہوئے خوشدلی کے ساتھ اپنی غلطی کو تسلیم کرکے اس کا ازالہ کر دے گا۔ مفتی کو واپس بھیجوا دے اور اس کے ساتھ ساتھ اس مفتی کی عزت نفس کا خیال رکھتے ہوئے اس معاملہ کو انتہائی خفیہ رکھے، کہیں ایسا نہ ہو کہ اس فتویٰ کے بارے میں ایسے لوگوں کو معلوم ہو جائے جو اس مفتی کے دشمن ہوں اور وہ پھر اس فتویٰ کو بنیاد بنا کر اس کو اذیت پہنچانے اور رسوا کرنے کے درپے ہو جائیں، اور فساد کی جڑ کو آغاز ہی سے ختم کرنا بہت بہتر اور مناسب ہوتا ہے۔

اگر اس فتویٰ کی تحریر میں سبقت قلمی یا بعض حروف کے نامکمل رہ جانے کی وجہ سے کوئی غلط فہمی پیدا ہو رہی ہے تو بہتر یہی ہوگا کہ اس طرح کی غلطی کی خود ہی اپنے قلم سے اصلاح کر دے اور فتویٰ پہلے مفتی کو اصلاح کی غرض سے واپس نہ بھجوائے۔ تاکہ مفتیوں کے درمیان اتفاق اور اعتماد کی فضا اور جذبہ خیر سگالی برقرار رہے اور کاتب مفتی کی دلجوئی بھی ہو جائے گی، اور فساد کی کسی بھی سبب کو حتی الوسع جلدی زائل کرنے کی کوشش کرنا بہت ضروری ہے۔

مبہم فتویٰ دینا:

فتویٰ دیتے وقت مفتی کو کوئی ایسی بات نہیں کرنی چاہیے جس کی وجہ سے مستفتی تشویش اور الجھن کا شکار ہو جائے اور اس سوچ وفکر میں مبتلا ہو جائے کہ ان دو صورتوں میں سے کونسی صورت پر عمل کروں (۱)۔ اور نہ دلائل ذکر کرے اور نہ اس کتاب کا حوالہ دے جس سے اس نے فتویٰ یا فتویٰ

---

(۱) ''نہج البلاغہ'' ۴: ۱۴۳۴، میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منسوب یہ قول ''إذا ازدحم الجواب خفي الصواب'' مذکور ہے، کہ جواب جتنا تفصیلی ہوتا جائے گا اس کی صحت کا معیار اتنا ہی کمزور پڑتا جائے گا۔

علامہ ابن نجیم نے ''الأشباہ والنظائر'' ص: ۱۷۱، میں امام ابوحنیفہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ''جب جواب طویل ہوگا تو اس کی صحت کا معیار اتنا ہی کمزور ہوتا جائے گا''۔ چنانچہ امام ابو یوسف نے جب عوام کی تکمیل کی تو

کے دلائل نقل کیے ہیں۔ کیونکہ اس طرز عمل سے مستفتی کے کاغذ کا ضیاع ہوگا۔

ہاں اگر کبھی ایسی صورت پیش آ جائے کہ اس بات کا خوف ہو کہ بغیر دلائل اور حوالہ کے دوسرے فقہاء اس فتویٰ کو تسلیم نہیں کریں گے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ فتویٰ متنازعہ بن جائے گا۔ لہٰذا اب دلائل اور حوالہ جات اس نیت سے نقل کرے تاکہ دوسرے فقہاء اس فتویٰ کو درست سمجھیں اور اُن کی طرف سے کوئی نزاع پیدا نہ ہو، اور وہ اس سے مزید رہنمائی حاصل کریں۔ یا یہ نیت کرے کہ میں اپنی عزت و جان کو طعن و تشنیع سے بچانا چاہتا ہوں، اور اگر ایسی کوئی تشویشناک صورت نہ ہو بلکہ صرف مستفتی کی رہنمائی مقصود ہو تو ایسی صورت میں تفصیل ذکر کرنے سے گریز کرنا بہر حال بہتر ہے۔

فتویٰ اور مفاد عامہ:

اگر استفتاء کا تعلق کسی اہم قومی مسئلہ یا مفاد عامہ، دین کے اہم فرائض، شعائر اسلام یا حکام اور ذمہ افراد سے ہو، تو ایسی صورت میں بہتر یہ ہے حق وصداقت کی توضیح کے لیے تفصیلی دلائل اور حوالہ جات سے مزین تفصیلی فتویٰ دے۔ اور ایسی صورت میں مفتی اگر مبالغہ آرائی سے کام لے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ فتویٰ کی زبان عام فہم اور سہل ہونی چاہئے، اور جرائم پیشہ افراد کو دنیوی اور اخروی وعیدیں سنا کر خوب ڈرائے (۱) اور منافع کے حصول اور فتنہ وفساد کو دور کرنے کی حتی الوسع کوشش کرنی چاہئے۔

امام اعظمؒ نے اُن کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ''إذا كثر الحواب ضاع الصواب، من جاء ک يستفتيك في المسائل فلا تجب إلا عن سؤاله'' یعنی جب بھی تمہارے پاس کوئی سائل آئے تو صرف اُس سوال کا جواب دینا جو سائل نے پوچھا ہو اور اس میں مزید کوئی اضافہ نہ کرنا کیونکہ جواب میں غیر ضروری اضافہ کرنے کی وجہ سے صحیح اور درست جواب دینا مشکل اور پیچیدہ ہو جائے گا۔

(۱) اگر مفتی مناسب سمجھے تو ''تہویل'' یعنی مجرمین کو دنیاوی ذلت اور آخرت کے عذاب کے بارے میں خوب وعید سنائے تاکہ جرائم پیشہ افراد جرائم کے ارتکاب سے باز آجائیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ سوال کرے، کیا قاتل کی توبہ قبول ہو جاتی ہے؟ اور مفتی کسی قرینہ سے اندازہ لگا لے کہ اگر اس کو یہ فتویٰ دیا گیا کہ قاتل کی توبہ قبول ہو جاتی ہے تو ممکن ہے کہ اس فتویٰ کا سہارا لیکر کسی انسان کے قتل کے درپے ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ قتل جیسے عظیم گناہ کو ہلکا سمجھے گا کہ یہ گناہ تو توبہ سے معاف ہو جاتا ہے۔ ایسے وقت سب سے بہتر فتویٰ وہ ہے جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ''لاتوبة لقاتل'' کہ قاتل کی توبہ قبول نہیں ہوگی۔ مفتی کا یہ مسلک نہ بھی ہو تب بھی ایسی صورتحال میں وہ یہی فتویٰ دے، ممکن ہے یہ فتویٰ مستفتی کو کسی ناحق جان کو قتل کرنے سے باز رکھنے کا سبب بن جائے۔

ایسے مواقع پر تفصیلی اور تحقیقی فتویٰ دیتے وقت ان مصالح شرعیہ کے دلائل کا ذکر کرے جن کی وجہ سے تفصیلی فتویٰ کی ضرورت پیش آئی ہے۔ واشگاف الفاظ میں تنقید کرے اور حرام کاموں کا ارتکاب کرنے والوں کے خلاف اظہار نفرت اور اُن محرمات کی حرمت وقباحت کا ذکر کرے۔ اس طرح کے مواقع کے علاوہ اس قدر تفصیلی فتویٰ دینا مناسب نہیں ہے بہتر اور مناسب یہی ہوگا کہ فتویٰ مختصر دیا جائے۔

فتویٰ اور تفصیلی دلائل:

مفتی کے سامنے جب کبھی ایسا مسئلہ پیش ہو جس کی وضاحت اور تفصیل کے لیے کچھ ضروری اور بعض غیر ضروری شرائط (یعنی کچھ ایسی شرائط جو اُس مسئلہ سے براہ راست متعلق ہوں یا ان کا تعلق ثانوی نوعیت کا ہو) کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آئے، تو مفتی فتویٰ دیتے وقت کوشش کرے کہ صرف اُن شرائط کو بیان کرے جو ضروری ہوں اور غیر ضروری شرائط کو ترک کردے۔

جب مفتی سے یہ پوچھا جائے کہ طلاق دینے والا شخص رجوع کرسکتا ہے یا نہیں؟ تو صرف اُن شرائط کو بیان کرے جن کا خلوت صحیحہ (ازدواجی تعلقات) کے بعد پایا جانا ضروری ہے۔ تفصیل ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کتنی طلاقوں کے بعد عقد ثانی کی ضرورت پیش آتی ہے، نہ ہی عدت کے مسائل کو بیان کرے، اور نہ ہی میاں بیوی میں سے کسی کے بارے عارضی ارتداد کا ذکر کرے، کیونکہ ایسا شاذ ونادر ہی ہوتا ہے۔

لہٰذا فتویٰ میں ضروری شرائط کو ذکر کرنا اور غیر ضروری شرائط سے اجتناب کرنا اشد ضروری ہے۔ کیونکہ اگر فتویٰ میں تمام ضروری وغیر ضروری شرائط کو بیان کرنے کے لیے مفتی کو پابند کردیا جائے تو صرف ایک فتویٰ دینے کے لیے ہمیں ایک ضخیم مجلد تیار کرنی پڑے گی۔ اور اس طرز عمل سے بہت مشکل پیش آئے گی جس میں وقت، کاغذ اور فہم وفراست اور دیگر صلاحیتوں کا ضیاع ہی ہوگا۔

مختلف اقوال اور فتویٰ

اگر کسی مسئلہ کے بارے میں دو اقوال ہوں ایک قول میں شدت اور سختی کا پہلو ہو جبکہ دوسرے قول میں تخفیف اور آسانی کا پہلو نمایاں ہو: تو مفتی کے شایان شان نہیں (۱)، کہ عوام الناس کو تو سختی والا قول بتلائے جبکہ حکام اور بااثر افراد و طبقوں کے مفاد کے لیے نرمی اور آسانی والا قول بتائے۔

یہ طرز عمل دین میں خیانت اور بد دیانتی اور مسلمانوں کے ساتھ تمسخر کے مترادف ہے اور ایسا مفتی فاسق و فاجر ہوگا۔ مفتی کے اس طرز عمل سے ظاہر ہو رہا ہے کہ اُس کا دل تقویٰ، اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریائی سے خالی ہے۔ ایسے مفتی نے دینی مسائل کو کھلونا بنا لیا ہے۔ اور اُس کا اصل مقصد حکومت کی محبت اور مخلوق کا قُربت حاصل کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی رضاء و محبت کا حصول اُس کا مقصد نہیں ہے! غافلین کے اس طرز عمل سے اللہ تعالیٰ ہمیں اپنی حفظ و امان میں رکھے، آمین (۲)۔

---

(۱) یہ مسئلہ ''تبصرۃ الحکام'' ۱:۵۱-۵۲، ۵۵-۵۶ میں بھی موجود ہے۔

(۲) ایسے بہت سے مفتیوں کی مثالیں موجود ہیں کہ وہ اس طرز عمل سے عوام و خواص کی نظروں میں ذلیل و خوار ہوئے، کیونکہ اُنہوں نے حکام اور اُمراء کی خوشنودی کے حصول کے لیے اپنے فتاویٰ کے اجراء میں عوام اور خواص کے درمیان تفریق برتی۔ اس موضوع پر علامہ شاطبی نے ''الموافقات'' ۴: ۱۳۵-۱۴۰، ایسے کئی مفتیوں کی عبرت ناک اور سبق آموز مثالیں ذکر کی ہیں۔

مفتی اور حیلے:

علامہ ابن قیم ''اعلام الموقعین عن رب العالمین، ۴: ۳۲۸''، میں فائدہ نمبر ۳۹ کے ذیل میں لکھتے ہیں:

کہ مفتی کے لیے شرعاً جائز نہیں کہ وہ ایسے حیلے اور رخصتوں کو تلاش کرنے کی کوشش کرے جن سے کسی بھی حوالے سے کسی شخص کے لیے آسانی پیدا کرنے کی کوئی صورت نکالنے کا ارادہ ہو، اگر مفتی ایسا کرے گا تو وہ فاسق ہے اور ایسے مفتی سے فتویٰ لینا حرام ہے۔

ہاں مفتی کی نیت اگر کسی جائز شرعی حیلے کی تلاش ہو تو پھر ایسا حیلہ جس میں کوئی شک و شبہ نہ ہو اور اس طرح کا

حیلہ تلاش کرنے کی شریعت میں اجازت دی گئی ہو، اور اس حیلہ کی وجہ سے کسی شرعی حکم میں تبدیلی بھی لازم نہ آتی ہو اور نہ کسی فتنہ وفساد کے رونما ہونے کا اندیشہ ہو، تو پھر ایسی صورت میں مفتی کے لیے بھی بلا شبہ اس طرح کرنا جائز ہوگا، بلکہ مستحب ہے۔ خود اللہ تعالی نے حضرت ایوب علیہ الصلاۃ والسلام کو ان کی قسم کے نہ توڑنے کی ہدایت کرتے ہوئے فرمایا:

﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ ﴾ ص: ۴۴،

اور اپنے ہاتھ میں جھاڑو لیکر اپنی بیوی کو ایک دفعہ ماریں اور اپنی قسم نہ توڑیں۔

رسول اللہ ﷺ نے ایک دفعہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو سود سے بچنے کی ایک ترکیب بتلاتے ہوئے فرمایا: وہ خشک کھجوروں کو درہموں کے بدلے پہلے فروخت کردیں اور پھر ان درہموں سے اپنی پسند کے مطابق کھجوریں خرید لیں۔

بہترین حیلے وہ ہیں جو گناہوں سے بچنے کے لیے اختیار کیے جائیں اور یہ جائز ہے۔ اور بدترین حیلے وہ ہیں جن کی وجہ سے انسان کو حرام چیزوں اور حرام کاموں کا ارتکاب کرنا پڑے۔ اور جن سے اللہ تعالی اور رسول اللہ ﷺ کے واجب کردہ لازم حق کی خلاف ورزی ہوتی ہو۔ رخصت کے پہلو پر عمل کرنے کی ایک بہترین مثال علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب ''صید الخاطر'' ۲: ۳۰۴، ذکر کی ہے:

فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ کا ذکر ہے میں نے کسی مسئلہ میں ایک رخصت پر عمل کیا کہ جس پر عمل کرنا دوسرے دوسرے مسلک کے مطابق جائز تھا، تو میں نے اس کی وجہ سے اپنے دل میں بہت بڑی ظلمت وتاریکی محسوس کی، اور مجھے یوں لگا کہ میں اصل راستہ سے ہٹ کر بہت دور چلا گیا ہوں اور مجھے شدید قسم کا اندھیرا اور ظلمت محسوس ہوئی۔

میرے نفس نے مجھے خطاب کرتے ہوئے کہا یہ کیا ہے؟ کیا تو اس کام کی وجہ سے فقہاء کے اجماع سے باہر نہیں نکل گیا؟ میں نے اپنے نفس سے کہا تیرے اعتراض کا دو طرح سے دیا جا سکتا ہے۔

۱- اس مسئلہ کے بارے میں تو نے ایسی تاویل کی ہے جس کا تمہارا اعتقاد نہیں ہے، اگر تجھ سے اس مسئلہ کے بارے میں فتوی لیا جاتا، تو جو صورت تم نے اپنے لیے اختیار کی ہے اس کے مطابق عمل کرنے کے لیے دوسروں کو ہرگز جواز کا فتوی نہ دیتا! تو اس کے جواب میں میرے نفس نے کہا کہ اگر میں اس کے جواز کا قائل نہ ہوتا تو پھر اس پر عمل کیوں کرتا؟ میں نے جواب دیا تیرے نزدیک تو صحیح مسئلہ وہ ہے جس پر دوسروں کو عمل کرنے کے لیے تم دوسروں کو فتوی دو!

۱۰: مفتی کے لیے ضروری ہے کہ اُس کی ظاہری وضع قطع، لباس اور ہیئت مجلس بھی شریعت کے عین مطابق ہونی چاہئے کیونکہ عوام تو ظاہری وضع قطع کا احترام کرتے ہیں اور جب عوام کے دلوں میں اُس مفتی کی عظمت اور قدر و منزلت نہیں ہوگی تو اُس کی رہنمائی اور اقتدا قبول نہیں کریں گے۔ اور ان تمام امور سے مفتی کی نیت حق کا نفاذ اور مخلوق خدا کی رہنمائی ہونی چاہئے، تو یقیناً اس طرح تمام امور اللہ تعالیٰ کے قربت کا ذریعہ بن جائیں گے۔ قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس واقعہ میں اسی طرف اشارہ ہے: ﴿وَاجْعَلْ لِّيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِيْنَ﴾ (۱) اور میرا ذکر آئندہ آنے والوں میں جاری رکھ (۲)۔

علماء کا کہنا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مفتی اچھی وضع قطع اپنائے تاکہ عوام الناس اُس کی تقلید کرنا پسند کریں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: ''أحبُّ إليَّ أن أنظرَ القارئَ أبيضَ الثياب'' مجھے یہ بات بہت ہی زیادہ پسند ہے کہ قاری و عالم کو میں ایسی وضع قطع میں دیکھوں کہ اُس کا لباس صاف ستھرا اور سفید ہو، تاکہ عوام اُس عالم و قاری کی وضع قطع سے متأثر ہوں اور اُن کے دلوں میں اُس کی عظمت اور دھاک بیٹھ جائے، اور اُس علم کے بارے میں بھی اُن کے دلوں میں تعظیم پیدا ہو جائے جس کی تعلیم وہ قاری و عالم دے رہا ہے (۱)۔

۲- تمہیں اُس ظلمت و تاریکی پر خوش ہونا چاہئے جو اس تاویل کے بعد تمہیں محسوس ہو رہی ہے، کیونکہ اگر تیرے دل میں ایمان کا نور نہ ہوتا تو تجھ پر اس طرح کی کوئی چیز اثر انداز نہ ہوتی۔ میرے نفس نے جواب دیا میں دل میں پیدا ہونے والی اس ظلمت سے وحشت زدہ ہو گیا ہوں۔ میں نے کہا: اس عمل کو چھوڑنے کا مصمم ارادہ کر لو، اور یہ سمجھ لو کہ جو کچھ تم نے چھوڑا ہے وہ اجماع کے مطابق بالکل جائز ہے۔ اور اس چھوڑنے کو تم تقویٰ پر محمول کرو تو اس طرح تم محفوظ ہو جاؤ گے۔

(۱) الشعراء: ۸۴۔

(۲) یعنی ایسے پسندیدہ اعمال اور آثار حسنہ کی توفیق عطا فرما دے تاکہ میرے بعد آنے والی نسلیں میرے اس راستے پر چلیں اور ہمیشہ میرا ذکر خیر کریں، اور میرا یہ عمل میرے لیے ثواب اور نیکیوں میں اضافہ کا باعث ہو۔ (از مترجم)

قاضی أبو عبداللہ کے نزدیک منصب قضاء کی شرائط:

(۱) علامہ قاضی أبو عبداللہ محمد بن عیسیٰ بن محمد بن أصبغ أزدی قرطبی م: ۶۲۰ھ جو کہ ابن مُناصف کے نام سے مشہور تھے اللہ تعالیٰ ان کو غریق رحمت کرے۔ وہ اپنی کتاب ''تنبیه الحكام على مآخذ الأحكام'' میں اس

. . . .

موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یادرکھنا چاہیے جو بھی شخص منصب قضاء پر فائز ہو وہ خود اپنے نفس کا محاسبہ کرتا رہے اور اپنے نفس کی اصلاح کی حتی الوسع کوشش کرتا رہے، اور اپنی اصلاح کی فکر اُس کے نزدیک تمام کاموں سے زیادہ اہمیت کی حامل ہونی چاہیے۔ لہٰذا اپنے نفس کو شریعت کے آداب اور قواعد وضوابط کا پابند بنائے رکھے، نیز مروّت وشائستگی اور بلند حوصلگی کا راستہ اختیار کیے رکھے۔ اور تمام ایسے اُمور سے اپنا دامن بچا کر رکھے جو اُس کے بلند مقام ومنصب سے اُسے نیچے گرانے اور اُس کے دیندارنہ کردار کو داغدار بنانے کا سبب بنتے ہوں۔ کیونکہ قاضی ایسے مقام پر فائز ہوتا ہے کہ اُس کی حیثیت ایک مقتدیٰ کی ہوتی ہے اور اس کے ہر قول وفعل پر عوام کی نظریں لگی رہتی ہیں۔ لہٰذا اس کے لیے ایسی کوتاہیوں کی گنجائش نہیں ہوتی جن سے دوسروں کے حق میں صرف نظر کر لی جاتی ہے۔ کیونکہ لوگوں کی نظروں کا محور یہی ہوتا ہے اور خواص کی طبیعتیں اس کے طرزعمل کی پیروی کرنے کی منتظر ہوتی ہیں۔

اس منصب پر فائز ہونے کے بعد اُس کے لیے یہ بالکل مناسب نہیں کہ وہ پاکیزہ اور صالح ترین طریقوں کو اپنانے میں کسی قسم کی کوتاہی اور بے رغبتی کا مظاہرہ کرے۔ چاہے اُسے یہ منصب اُس کی چاہت کے مطابق دیا گیا ہو یا اُس کے لیے ایک آزمائش ہو یعنی زبردستی اس کے سر منصب قضاء تھوپ دیا گیا ہو۔ کیونکہ بسا اوقات قاضی کا یہ احساس کمتری اُس کو عمدہ طریقے اختیار کرنے میں بے رغبتی پر آمادہ کرسکتا ہے کہ وہ اس منصب کا مستحق نہیں تھا یا اُس کو اپنے معاصرین سے کوئی رغبت و دلچسپی نہیں ہے۔ اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ عوام کی اصلاح کرنے سے بالکل مایوس ہو چکا ہے۔ اور معاشرہ میں پھیلی ہوئی برائیوں کی کثرت اور بھلائی کی طرف لوگوں کے رجحان کی قلّت کو دیکھ کر اُن کے حالات کی اصلاح کرنے کی اُس کی اُمیدیں ختم ہو جاتی ہیں۔

لیکن اُسے یاد رکھنا چاہیے کہ اگر وہ اپنے ہمعصر لوگوں کی اصلاح کی کوشش نہیں کرے گا تو اُس نے اپنے آپ کو ہلاکت وبربادی کے حوالے اور تباہی کے گڑھے میں دھکیل دے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں کے احوال کا اپنی رحمت کے ذریعے تدارک کے عمل سے مایوس ہو جائے گا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے ہمعصر لوگوں کی دیکھا دیکھی میں خود بھی اسی راستہ پر چل نکلے گا۔ اور اُس کو اس بات کی پرواہ نہیں ہوگی کہ وہ ہلاکت وبربادی کے کسی گڑھے میں جا رہا ہے۔ کیونکہ اُس کے دماغ میں یہ بات راسخ ہو چکی ہے کہ پوری مخلوق بگاڑ اور فساد میں مبتلا ہو چکی ہے۔ اور یہ صورتحال منصب قضاء سے بڑی مصیبت ہے اور ہر بلا اور آزمائش سے زیادہ خوفناک ہے۔ اس لیے اُسے چاہیے کہ اپنے نفس کے مجاہدہ میں لگا رہے۔ اور خیر کی طلب کے لیے کوشش کرتا رہے۔

لوگوں کو ڈرا اور دھمکا کر نیز لالچ دے کر اُن کی اصلاح کی کوشش کرے اور حق کے معاملے میں اُن کے

ساتھ کوئی نرمی نہ کرے بلکہ سختی کا برتاؤ کرے۔ تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے اُس کو منصب قضاء کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی توفیق عطاء فرمائیں گے، اور اُس کے دیگر تمام معاملات کی درستگی کے لیے کوئی نہ کوئی سبیل اور آسانی پیدا فرما دیں گے۔ قاضی کو یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ وہ اپنے اِس منصب کو فخر ومباہات، اپنی بات منوانے، کھانے پینے، پہننے اور رہن سہن میں تعیش کا ذریعہ نہ بنائے۔ اور کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنے آپ کو اس جماعت میں شامل کر لے جن کو خطاب کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ قیامت کے روز ارشاد فرمائیں گے:

﴿اَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِيْ حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ الاحقاف: ۲۰۔

تم اپنی دنیا کی زندگی میں لذتیں حاصل کر چکے ہو اور اُن سے نفع اُٹھا چکے ہو

قاضی کو اس امر کے لیے بھی کوشاں رہنا چاہئے کہ اپنی ظاہری وضع قطع کو اچھا رکھے تا کہ لوگوں کے دلوں میں اُس کی عظمت پیدا ہو، اُس کی چال چلن اور نشت وبرخاست پُر وقار ہونی چاہئے، گفتگو کرتے اور خاموش رہتے یعنی دونوں حالتوں میں اعتدال کو ملحوظ رکھے، اور گفتگو کے دوران غیر ضروری، فضول اور لایعنی باتوں سے سختی کے ساتھ پرہیز کرے۔ بولے تو ایسا محسوس ہو کہ وہ الفاظ اپنے منہ سے گن گن کر نکال رہا ہے۔ کیونکہ قاضی جو بھی بات کرے سامعین اُس کو یاد کر لیں گے۔ اور اُس کی لغزشیں واضح طور پر نظر آنا شروع ہو جائیں گی۔ گفتگو کے دوران ہاتھ سے کم از کم اشارے کرے اور گفتگو کے دوران اپنے چہرہ کو کسی مخصوص جانب نہ رکھے، کیونکہ تکلف برتنے والوں اور آداب مجلس سے عاری لوگوں کا یہ وطیرہ ہوتا ہے، اور اپنی ہنسی کو صرف تبسم اور مسکراہٹ کی حد تک ہی محدود رکھے۔ اُس کی نظروں سے فراست اور دانائی ٹپکتی نظر آئے، اور اگر سر جھکائے تو غور وفکر اور تدبر کا آئینہ دار ہونا چاہئے۔

کوشش کرے کہ اکثر اپنے آپ کو چادر میں لپیٹے رکھے، اور اُس کا لباس اچھا اور شایان شان ہونا چاہئے اِس طرح عوام پر اس کا رُعب ودبدبہ بڑھے گا، اور اِس سے اس کی شخصیت زیادہ پُر وقار نظر آئے گی، اور اِس طرز عمل سے اُس کے علم وفضل اور دانشمندی کا زبردست اظہار ہو رہا ہوگا۔ اس طرز عمل کے خلاف کرنے والے کی شخصیت پُر اثر نہیں ہوگی اور اُس کا رعب ودبدبہ ختم ہو جائے گا، اور عزت ووقار اور شرافت کے منصب سے اپنے آپ کو گرا کر عوامی سطح پر لے آئے گا۔ لہٰذا اُس کو اپنے لیے عمدہ حالت، بہترین ہیئت اور ایسا پُر وقار انداز اور مدبّرانہ طریقہ اختیار کرنے کی پابندی کرنی چاہئے، جس سے وہ اپنی مروت ووقار میں حفاظت کر سکے۔

پھر وہ دیکھے گا کہ لوگوں کی طبیعتیں کس طرح اس کی طرف مائل ہوتی ہیں، اور مقدمہ کے فریقین کی دلوں میں اس کا دبدبہ اور ہیبت پیدا ہوگی اور وہ اس کے خلاف کسی قسم کا ردعمل ظاہر کرنے سے خوف زدہ ہوں گے، مذکورہ بالا

خوبیوں کی وجہ سے قاضی اپنے اندر کسی قسم کے تکبر اور غرور کا احساس پیدا نہ ہونے دے۔ کیونکہ تکبر اور غرور نہ صرف اُس کی دینداری کے لیے بدنما دھبہ ہیں بلکہ اہل ایمان کے اخلاق وکردار میں عیب ونقص شمار ہوتی ہیں۔

مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: قاضی ابن فرحون، تبصرۃ الحکام، ۱: ۱۲-۲۲۔ اور قاضی علاء الدین طرابلسیؒ نے بھی معین الحکام، ص: ۱۴-۱۵، میں یہی باتیں نقل کی ہیں لیکن یہ ذکر نہیں کیا کہ ان باتوں کا قائل کون ہے اور نہ ناقل کا حوالہ دیا!۔ امام حارث بن اسد محاسبی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: يُسألُ العالمُ يوم القيامةِ عن ثلاثةٍ. قیامت کے دن عالم سے تین سوال پوچھے جائیں گے۔

۱- کیا اُس نے فتویٰ علم کے مطابق دیا یا بغیر علم کے فتویٰ دیا؟

۲- کیا فتویٰ دیتے وقت دیانتداری اور خیر اہی کا اہتمام کیا تھا یا نہیں؟

۳- کیا فتویٰ دیتے وقت اللہ تعالیٰ کی رضاء اُس کے پیش نظر تھی یا نہیں؟

محاسبی کا یہ قول علامہ ابن امیر الحاج حلبیؒ نے اپنی کتاب '' حلْبَة المُجلّی فی شرح مُنیة المُصلّی '' کے قلمی نسخہ کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک فتویٰ کی اقسام:

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: الفُتيا ثلاث، فمن أصاب خلّص نفسهُ، کہ فتویٰ کی تین قسمیں ہیں:

۱- جس شخص نے صحیح فتویٰ دیا اُس نے اپنی جان کو بچالیا،

۲- جس شخص نے علم کے بغیر (یعنی کسی نص یا قیاس) فتویٰ دیا وہ خود بھی ہلاک وبرباد ہوا اور اُس نے لوگوں کو بھی اپنے فتویٰ کی وجہ سے ہلاک وبرباد کر دیا۔

۳- تیسرا ایسا شخص جو کہ جاہل مطلق ہو اور محض اپنی شہرت، نام ونمود اور بڑائی کے اظہار کے لیے فتویٰ دیتا ہے اُس کے پاس نہ کوئی علم ہوتا ہے اور نہ ہی قیاس کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

اس کے بعد امام ابوحنیفہؒ سے سوال کیا گیا کہ آپ نے قیاس کرنے کی جوبات کی، تو کیا سورج کی پرستش کرنے والوں نے بھی قیاس کو بنیاد بناتے ہوئے اُس پرستش شروع نہیں کی؟!

اس کے جواب میں امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ تمہاری مغفرت کرے عقل وبصیرت سے کام لو! عقل وبصیرت سے کام لو! قیاس بھی تو علم ہی کی بنیاد پر ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ سے حق پر قائم ودائم رہنے کی دعاء مانگو! امام ابوحنیفہ کا یہ قول حافظ عبدالقادر قرشیؒ نے '' الجواهر المضية في طبقات الحنفية'' ۲: ۱۶۳، میں خالد بن یزید زیاتؒ کے حالات زندگی کے ذیل میں نقل کیا ہے۔

مفتی اور اظہارِ حق:

مفتی کے لیے ضروری ہے کہ حق بات کا کھلے طور پر اظہار کرے اور اربابِ اختیار و اقتدار اور اہلِ سطوت کے سامنے اللہ تعالیٰ کے دین کے معاملہ میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہ ڈرے (۱)۔

---

(۱) مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قارئین کے استفادہ کے لیے فتاویٰ اور مفتیوں کے بارے میں حضرت عمر فاروقؓ کے طرزِ عمل کی ایک جھلک پیش کی جائے۔ (از مترجم)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور افتاء:

حضرت عمر جب خلیفہ بنے تو اسی جماعت کو فتویٰ دینے کی اجازت دی جس کو حضرت ابوبکر صدیق نے مقرر کیا تھا اور جب بھی کوئی مسئلہ پیش آتا تھا تو اہلِ شوریٰ انصار (حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت اُبی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابت) سے مشورہ طلب کرتے تھے (۱)۔ اس کے علاوہ خود بالمشافہ اپنے خطبوں اور تقریروں میں مسائل فقہیہ بیان کرتے تھے اور دور دراز ممالک کے حکام کو فقہی مسائل لکھ کر بھیجتے تھے۔

خلافت اسلامیہ کی طرف سے نامزد کردہ لائق قانون دان فقہاء ہر جگہ موجود رہتے تھے اور جو شخص کوئی مسئلہ دریافت کرنا چاہتا تھا تو ان سے دریافت کرسکتا تھا۔ ان کے علاوہ کسی شخص کو فتویٰ دینے کی اجازت نہ تھی اور اگر کبھی کوئی فتویٰ دے بھی دیتا اور حضرت عمر کے علم میں یہ بات آجاتی تو آپ منع کر دیا کرتے تھے۔

چنانچہ حضرت عمر نے عبداللہ ابن مسعود کو فتویٰ دینے سے منع کر دیا تھا۔ "قال عمر لابن مسعود: أَلم أُنبأ او أُنبئتُ أنکَ تُفتِي و لستَ بامیرٍ . وَلِّ حارَّها منْ تولّیٰ قارَّها"(۲) یعنی حضرت عمرؓ نے عبداللہ ابن مسعودؓ سے کہا مجھے اطلاع ملی ہے تم فتویٰ دیتے ہو حالانکہ تم امیر نہیں ہو اس کی گرمی کو اس پر چھوڑ دو جو اس کی ٹھنڈک سے نفع حاصل کر رہا ہے۔

خطب عُمرُ الناس بالجابیَةِ وقال: یا أیها الناس من أراد أن یَسأل عن القرآن فلیات أُبَیَّ بن کعب فلیاتِ أُبَیَّ بنَ کعب، حضرت عمرؓ:

حضرت عمرؓ نامزد کردہ مفتیوں کے ناموں کا باقاعدہ اعلان کرا دیتے تھے تاکہ ہر کس وناکس غلط مسائل کی ترویج نہ کر سکے۔ جب حضرت عمر جب شام کے سفر پر گئے تو مقام جابیہ پر خطبہ دیتے ہوئے یہ الفاظ ارشاد فرمائے "منْ اراد القرآن فلیأتِ أُبیًّا و منْ اراد انْ یسألَ الفرائضَ فلیأتِ زیداً و منْ ارادَ انْ یسألَ عن الفقه فلیأتِ معاذاً"(۳)۔

یعنی جو شخص قرآن کریم سیکھنا چاہے وہ اُبی بن کعب کے پاس آئے اور جو فرائض کے بارے میں پوچھنا چاہے وہ

زید سے سیکھے اور جو فقہ کے بارے میں معلومات چاہتا ہو وہ معاذ کے پاس آئے۔ایک دوسری روایت میں ہے "مَنْ ارادَ انْ یسألَ الفرائضَ فلیأتِ زیداً و منْ ارادَ انْ یسألَ عن الفقه فلْیأتِ معاذاً و من ارادَالمالَ فلْیأتِنی "(۴)۔

حضرت عمرؓ کا تواضع اور احتیاط فی الفتویٰ کا یہ عالم تھا کہ ایک دفعہ انہوں نے ایک بوڑھی عورت کا فتویٰ مان کر اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا تھا۔حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ عورتوں کے مہر کے بارے میں فرمایا تم مہر اتنے بڑھا چڑھا کر نہ لیا کرو تو ایک قریشی عورت نے کہا کہ کیا ہم تیرے قول کو اختیار کریں؟ یا اللہ تعالیٰ کے قول:

"وَ اٰتَیْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَیْئًا" ﴿النسآء:۲۰﴾ کو؟۔

یعنی ان عورتوں میں سے کسی کو اگر تم مال کا انبار دے چکے ہو تو اس میں سے کچھ بھی واپس مت لو۔حضرت عمرؓ عورت کی یہ بات سن کر منبر سے اُتر آئے اور فرمایا سب لوگ عمر سے زیادہ عالم ہیں۔آپ نے یہ جملہ تین مرتبہ ارشاد فرمایا پھر دوبارہ منبر پر بیٹھ گئے اور لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا میں نے تمہیں عورتوں کا زیادہ مہر مقرر کرنے سے منع کیا تھا ہر شخص مہر اپنی مالی حیثیت کے مطابق مقرر کرے(۵)۔

حضرت عمرؓ کو جب بھی کسی مسئلہ کا جواب معلوم نہ ہوتا تو دوسرے حضرات سے رجوع کرتے تھے چنانچہ ایک دفعہ آپ سے ایک مسئلہ پوچھا گیا تو آپ نے سائل سے کہا میرے ساتھ چلو اور سائل کو لے کر حضرت علیؓ کے پاس مسئلہ دریافت کرنے کے لیے پہنچے حضرت علیؓ نے حضرت عمرؓ کو دیکھ کر فرمایا مرحبا یا امیر المؤمنین، حضرت عمرؓ نے مسئلہ ذکر کیا تو حضرت علی نے کہا آپ نے مجھے کیوں نہ بلوا لیا حضرت عمرؓ نے جواباً فرمایا آپ کے پاس آنے کا میرا ہی حق بنتا تھا(۶)۔

حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں کہ فتویٰ تین قسم کے آدمی دے سکتے ہیں (۱) وہ آدمی جو امام ہو اور (۲) وہ شخص جو قرآن کے ناسخ کو منسوخ سے ممتاز کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔لوگوں نے یہ سوال کیا کہ اے حذیفہ وہ کون ہے فرمایا عمر بن الخطاب اور (۳) احمق تکلف کرنے والا (۷)۔

(۱) البصری، ابوعبداللہ محمد بن سعد، الطبقات الکبریٰ، ۲:۳۵۱۔

(۲) الدارمی، سُنن الدارمی، ۱:۷۳، (رقم:۱۷۰)۔

(۳) شبلی نعمانی، الفاروق، ص:۳۴۴، مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی۔

(۴) ابن قیم الجوزیۃ، إعلام الموقعین عن ربّ العالمین، ۱:۲۲۔

(۵) الھندی، علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین، کنز العمّال فی سُننِ الاقوال و الافعال، ۱۶:۵۳۶-۵۳۸ (الرقم: ۴۵۷۹۶، ۴۵۷۹۸، ۴۵۷۹۹، ۴۵۸۰۰)۔

(۶) دہلوی، شاہ ولی اللہ، ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، ۴:۵۶، قدیمی کتب خانہ، کراچی، سن ندارد۔

(۷) الدارمی، سُنن الدارمی، ۱:۷۳، (الحدیث:۱۷۲)۔

مفتی حق وصداقت کے اظہار کے لیے مفتی ہمہ وقت کوشاں رہے:

مفتی حتی الوسع حق اور سچ بات کہنے کی کوشش کرتا رہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشادگرامی ہے" من أمر منكم بمعروفٍ فليكن أمرُه ذلک بالمعروف"(۱) تم میں سے جو کوئی نیکی کی تبلیغ کرے اُسے چاہیے کہ اچھے اور بھلے انداز میں بات پہنچانے کی کوشش کرے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ فَقُوْلَا لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشىٰ﴾ (۲)، پھر اُس سے نرم گفتگو کرنا شاید کہ وہ نصیحت قبول کرے یا ڈر ہی جائے۔

مفتی کا اصل طرز عمل تو یہی ہونا چاہیے۔لیکن جب نرمی کی وجہ سے حق کی اہانت اور اُسے ختم کرنے کا اندیشہ ہوتو تنقید میں مبالغہ آمیزی اور شدت کی ضرورت پیش آ جاتی ہے،۔ بہر حال مفتی کوحق کے قریب ترین راستوں پر چلنے کی کوشش کرنی چاہیے اور دینی معاملات میں موقع محل کے مطابق بات کرنی چاہیے۔اور اپنے آپ کو لالچ اور طمع سے دور رکھے، اور تقوی کی زندگی گذارنے کا اہتمام کرے۔ یادرکھیے جو شخص بھی دنیا کی حصول کا بکثرت طالب ہو اور اہل دنیا کی عظمت کا پجاری ہو وہ کبھی بھی اُخروی فلاح وکامیابی حاصل نہیں کرسکتا۔اور سب سے اچھا طرز عمل یہ ہے کہ مفتی ہر اچھی بات پر پہلے خودعمل کرے اور اس کے بعد اُس کام کے بارے میں لوگوں کو فتوے دے، کیونکہ مخلوق خدا کی دینی امور پر استقامت میں مفتی کے قول وفعل میں یکسانیت کا بڑا دخل ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿أَتَأْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتَابَ اَفَلاَ تَعْقِلُوْنَ﴾ (۳)۔ کیا یہ عقل کی بات ہے کہ تم دوسرے لوگوں کو تو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے آپ کو بھول جاتے ہو؟ حالانکہ تم کتاب بھی پڑھتے ہو، کیا تم عقل سے کام نہیں لیتے ؟۔

---

(۱) امام بیہقی نے شعب الایمان میں عبداللہ بن بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے واسطہ سے یہ روایت نقل کی ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے بھی " الجامع الصغیر " یہ روایت ذکر کی ہے، اور علامہ مناوی نے جامع صغیر کی شرح "التیسیر بشرح الجامع الصغیر "۲:۲۰۵، میں لکھا ہے" إسنادُهٗ ضعیف" اس روایت کی سند میں ضعف ہے۔

(۲) طٰہ، ۲۰:۴۴

(۳) البقرۃ:۴۴۔

مفتی جب تک متقی ہوگا اور تقوی کی زندگی گذارنے کا اہتمام کرے گا، اللہ تعالی اس کی بات میں برکت ڈالیں گے اور اس کے سامعین کے لیے اس پر عمل کرنا آسان بنا دیں گے (۱)۔

قاضی اور مفتی کی اہم خصوصیات:

(۱) علامہ قرافی نے یہاں ان چیزوں کو بڑے اہتمام کے ساتھ ذکر کیا جو قاضی اور مفتی کی سیرت و ذاتی کردار سے متعلق ہیں۔ میں یہاں چند مزید اہم فوائد ذکر کرنا چاہوں گا جن کا تعلق قاضی اور مفتی کی سیرت وکردار وغیرہ سے ہے اور ان اوصاف وشرائط کو علامہ ابن فرحون، نے ''تبصرۃ الحکام''، ۱:۲۲-۳۷، میں بیان کیا ہے۔

شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ فرماتے ہیں میں ان فوائد کو خاص طور پر ان حضرات کے لیے اس امید کے ساتھ نقل کررہا ہوں جن کا تعلق افتاء یا قضاء سے ہے کہ اگر وہ ان سے استفادہ کریں گے، تو ان کے لیے یہ معلومات انتہائی نفع بخش ہوں گی۔ کیونکہ جو حضرات بھی شعبہ قضاء یا افتاء سے وابستہ ہوں اُن کے لیے ان اوصاف کو اپنانے کی بہت زیادہ ضرورت اور احتیاج ہوتی ہے۔ اور اگر کوئی بھی قاضی یا مفتی ان اوصاف وشرائط پر سختی سے عمل پیرا رہے گا تو اللہ تعالی اس کو حق سمجھانے اور اس پر عمل کرنے کے معاملے میں خصوصی مدد فرمائیں گے، اللہ تعالی ہی بہترین کارساز اور حق کی توفیق دینے والے ہیں۔

نوٹ: ترجمہ کرتے وقت ''تبصرۃ الحکام'' سے بھی استفادہ کیا ہے، قاضی ابن فرحون نے اس مقام پر قاضی کی اوصاف وشرائط سے بڑی مفصل بحث کی ہے۔ الإحکام کے محشی شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ نے تبصرۃ الحکام میں موجود قاضی کی اوصاف وشرائط میں صرف پندرہ اوصاف وشرائط کو نقل کیا ہے قارئین کے استفادہ کے لیے ''تبصرۃ الحکام'' میں موجود انہی صفحات سے مزید پچیس (۲۵) اوصاف وشرائط اور فوائد بھی نقل کردیے گئے ہیں اور یوں اب ان اوصاف وشرائط کی تعداد چالیس (۴۰) ہوگئی۔ شیخ ابوغدہؒ نے بعض عبارات کا خلاصہ نقل کیا ہے ترجمہ کرتے وقت اس طرح کی عبارات کا مکمل ترجمہ کردیا گیا ہے جن کو شیخ عبدالفتاحؒ نے ترک کردیا تھا۔ از مترجم

قاضی ابن فرحون رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں: قاضی کے لیے چند باتوں کو اختیار کرنا انتہائی ضروری اور لازمی ہے۔

قاضی اور مفتی کی چالیس اہم خصوصیات وشرائط:

۱- ہدیہ قبول نہ کرنا

کسی شخص سے ہدیہ قبول نہ کرے خواہ کچھ کئی گنا اضافے کے ساتھ اس کا بدلہ کیوں نہ چکا دے۔ ہاں اپنے خصوصی قریبی رشتہ داروں وغیرہ سے ہدیہ قبول کرسکتا ہے، مثلاً اولاد، ماں باپ، پھوپھی، خالہ اور بھتیجے بھانجوں وغیرہ کی طرف سے

پیش کی گئے ہدیہ کو قبول کر سکتا ہے۔ کیونکہ ہدیہ کا ایک نقصان یہ ہوتا ہے کہ ہدیہ پیش کرنے والے میں ناز و نخرہ پیدا ہوتا ہے اور پھر اس کے نتیجہ میں ہدیہ قبول کرنے والا چشم پوشی کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اس سے قاضی کی شخصیت براہ راست متاثر ہوتی ہے، جس سے اس کی ذات کو نقصان پہنچتا ہے اور اس طرز عمل سے اس کے معاملات میں بگاڑ آ جاتا ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے: إنّ الهدية تُطفي نور الحكمة. وقال ربيعة: إياكـ والهدية فإنها ذريعة الرشوة۔ یعنی ہدیہ قبول کرنے کی وجہ حکمت ودانائی کا نور سلب کر لیا جاتا ہے، اور حضرت ربیعہ فرماتے ہیں کہ ہدیہ اور تحفہ وصول کرنے سے بچتے رہا کرو کیونکہ، آخر کار یہ بھی رشوت لینے کا سبب اور وسیلہ بن جاتا ہے۔

محمد بن عبدالحکم فرماتے ہیں: کہ قاضی کے لیے اپنے بھائیوں اور ایسے دوستوں جن کے ساتھ منصب قضا پر فائز ہونے سے پہلے ہدیہ کا لین دین چلتا تھا ان سے ہدیہ اور تحفہ قبول کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اپنے بھائیوں اور دوستوں سے ہدیہ اور تحفہ قبول فرماتے تھے۔ اور علامہ مازری نے نقل کیا ہے کہ ایک قول کے مطابق بھائیوں اور دوستوں سے بھی ہدیہ وصول کرنے کی گنجائش نہیں۔ جبکہ امام اشہبؒ کے نزدیک مقدمہ کے فریقین کے علاوہ دوسرے لوگوں سے ہدیہ اور تحفہ قبول کرنے میں کوئی قباحت نہیں، بشرطیکہ ہدیہ دینے والے قاضی کے دوست یا رشتہ دار ہوں، یا ایسا شخص ہو جس کو قاضی بھی ہدیہ دیتا ہو۔

علامہ سحنونؒ کا قول ہے کہ قاضی کے لیے صرف اپنے ذی رحم محرموں ہی سے ہدیہ وصول کرنا جائز ہے۔ اور ابن سحنون نے امام مالکؒ سے روایت نقل کی ہے کہ کسی امیر اور کسی ایسے حاکم جو صدقات وغیرہ کی وصولی پر مامور ہو اس کے لیے اپنے ماتحتوں کے ہاں مہمان بن کر جانا جائز نہیں ہے اور نہ ان سے کوئی ہدیہ یا تحفہ وصول کرے اور نہ ہی ان سے کسی طرح کی کوئی منفعت حاصل کرے، اگر اس نے ایسا کر لیا تو اس کے رفقاء کو چاہیے کہ وہ اس کے ہدیہ اور تحفہ وغیرہ استعمال نہ کریں، اور سرکاری افسران جب سرکاری کام کے سلسلے میں کہیں جائیں تو اپنے خرچ سے کھانا وغیرہ کھائیں۔

ابن حبیبؒ کا کہنا ہے: کہ ملک معظم، خلیفہ، قاضیوں، حاکموں اور تحصیلداروں کو تحائف بھیجنے کی کراہت پر علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ قول امام مالکؒ، ان کے متبعین اہل علم اور اہل سنت کا ہے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ''كان النبي ﷺ يقبل الهدية'' رسول اللہ ﷺ ہدیہ قبول فرماتے تھے، تو واضح رہے یہ آپ ﷺ کے خصوصیات میں سے تھا، کیونکہ آپ تو اس طرح کی غلطیوں سے معصوم اور پاک تھے جن کے ارتکاب کا دوسروں سے خطرہ ہو سکتا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے جب ہدیہ واپس کر دیا تو ان سے کہا گیا: '' كان النبي ﷺ يقبل الهدية، فقال: كانت له هدية ولنا رشوة، '' رسول اللہ ﷺ تو ہدیہ قبول فرما لیتے تھے، تو انہوں نے جواب دیا

رسول اللہ ﷺ کے لیے تو وہ ہدیہ ہی ہوتا تھا، اور جہاں تک ہمارا تعلق ہے تو ہمارے لیے یہ ہدیہ نہیں بلکہ رشوت ہے۔ حضرات صحابہ کرام آپ کو ہدیہ حاکم ووالی کی حیثیت سے نہیں دیتے تھے بلکہ آپ کی نبوت اور رسالت کی حیثیت سے ہدیہ پیش کرتے اور نبی ہونے کی حیثیت سے آپ کا تقرب حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ جبکہ ہمیں ہدیہ عہدہ او رمنصب کی بناء پر دیا جاتا ہے اور ہمارے مناصب کی وجہ سے ہم سے تقرب کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

علامہ مازریؒ نے کہا ہے کہ جہاں تک وظیفے اور مشاہرے کا تعلق ہے، تو جب کبھی کسی ایسے شخص کو قضاء کے منصب پر فائز کیا جائے کہ اُس کے سوا اور کوئی مناسب آدمی اِس عہدہ کے لیے موزوں نہ ہو، اور اس شخص کو اپنے گذر اوقات کے لیے وسائل مہیا ہوں تو پھر ایسے شخص کے لیے منصب قضاء کا معاوضہ ومشاہرہ لینا درست نہیں ہے۔

مشاہرہ نہ لینے کی وجہ سے قاضی کے رُعب اور دبدبہ میں اضافہ ہوگا اور عوام کے دلوں میں اس کی جلالت شان اور عظمت کا بھرپور اعتماد پیدا ہوگا، اور اگر ایسی صورت پیش آئے کہ قاضی کے پاس اپنی گذر بسر کرنے کے لیے وسائل نہ ہوں تو پھر اس کے لیے بیت المال سے تنخواہ اور دیگر مراعات لینے کی گنجائش ہے۔

۲- مسجد میں اعتکاف نہ بیٹھنا

قاضی مسجد میں اعتکاف بھی نہ بیٹھے کیونکہ اعتکاف کی وجہ سے عوام کے مقدمات کی سماعت نہیں کر پائے گا اور اُس کا اعتکاف عوام کو انصاف کی فراہمی میں تاخیر کا سبب بن سکتا ہے۔

۳- نکاح اور ولیمہ میں شرکت کرنا

قاضی کے لیے صرف نکاح اور ولیمہ میں شرکت کرنے کی اجازت ہے، اور ولیمہ میں شرکت کے بعد اگر چاہے تو کچھ کھا پی لے اور اگر چاہے تو کھائے پیے بغیر واپس آجائے۔ اور آج کے دور میں نہ کھانا ہی اُس کے لیے بہتر ہے کیونکہ دعوت قبول کرنے میں جلد بازی کرنے اور دعوت کے متعلق نرمی کے برتاؤ میں ذلت کا سبب بن سکتا ہے۔ اور اپنے دامن کو معاشرتی آلودگیوں سے بچانے میں ناکامی کا سبب بھی بن سکتا ہے، اور اِس کے ساتھ ساتھ عوام کی نظروں میں اُس کا رعب اور منصبی دبدبہ بھی ختم ہو جائے گا۔

امام اشہب کا قول ہے کہ قاضی کے لیے دعوت عامہ کو قبول کرنے میں کوئی قباحت نہیں بشرطیکہ ولیمہ یا کسی خوشی کے موقع کی دعوت ہو، اور رہی وہ دعوت جو خوشی کے موقع پر نہ ہو اور اُس میں عوام کے ساتھ قاضی کو بھی مدعو کیا جائے تو ایسی دعوت میں قاضی کے لیے شرکت کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ اِس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ اس دعوت

کا اہتمام خاص طور پر قاضی ہی کے لیے کیا جا رہا ہو۔

علامہ سحنون کا قول ہے: قاضی کے لیے عام دعوت میں شرکت کرنے میں کوئی قباحت نہیں البتہ مخصوص افراد کے لیے بلائی گئی دعوت میں اُس کے لیے شرکت کرنا جائز نہیں اور اُس کے لیے اس دعوت سے پرہیز کرنا بہر حال بہتر ہے، ہاں اگر یہ دعوت اس کے کسی دینی بھائی، کسی خاص رشتہ دار یا قرابتدار کی طرف سے ہو تو اُس میں شرکت کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں: کہ اہل علم و فضل کے لیے ہر کس و ناکس کی دعوت قبول کرنا قباحت سے خالی نہیں ہے۔

۴- استعمال کی عام اشیاء لوگوں سے نہ لینا

قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ عام استعمال کی چھوٹی موٹی چیزیں مثلاً سواری یا گھروں میں استعمال ہونے اشیاء لوگوں سے نہ مانگے۔

۵- قرض وغیرہ لینے سے اجتناب کرنا

قاضی کے لیے یہ بھی لازمی ہے کہ وہ کسی آدمی سے کوئی چیز عاریۃ (مانگ لینا) لینے، قرض لینے، اور تجارت کی غرض سے اپنا سرمایہ کسی کو دینے سے اجتناب کرے اور اگر کوئی مجبوری کی صورت ہو کہ اُس کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو، تو پھر اُس کے لیے جائز ہے لیکن عوام کی نظر میں پھر بھی یہ طرز عمل حقارت کا سبب بن سکتا ہے۔ اور مقدمہ کے فریقین یا اُن کی پارٹی کے کسی بھی آدمی سے وہ ہرگز اس قسم کا لین دین نہ کرے۔

۶- عدالت یا اپنے گھر میں خرید و فروخت کرنا

قاضی کے لیے عدالت یا اپنے گھر میں خرید و فروخت کو ممنوع قرار دیا گیا ہے تاہم اگر کوئی سودا کر لیا گیا ہو تو اُس کو لوٹانا مناسب نہیں ہے۔ اور اگر یہ سودا جبراً ہوا ہو اور اس میں مشتری (خریدار) کو نقصان پہنچایا گیا ہو تو ایسی صورتوں میں عقد بیع کے اس معاملہ کو فسخ کر دیا جائے گا، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ خرید و فروخت کا یہ معاملہ عدالت میں ہوا ہو یا کسی اور جگہ پر ہوا ہو۔ امام اشہبؒ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی معزول ہو جائے، بائع اور مشتری اُسی شہر میں موجود ہوں، وہ قاضی کے ساتھ کسی قسم کا کوئی جھگڑا نہ کریں اور نہ کسی کے سامنے اس مخاصمت کا ذکر کریں، تو ایسی صورت میں بائع اور مشتری کے پاس عقد کو فسخ کرنے کے لیے کوئی معقول وجہ نہیں ہوگی، لہٰذا بیع نافذ تصور کی جائے گی۔

قاضی کے لیے یہ بھی مناسب نہیں کہ کسی معروف شخص کو خریداری کے لیے اپنا ایجنٹ یا وکیل نامزد کر دے،

کیونکہ لوگ قاضی کے ایجنٹ کے ساتھ بھی اسی طرح نرمی کا برتاؤ کریں گے جس طرح قاضی کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور بعض لوگ قاضی کے رعب اور دبدبہ کی وجہ سے اس کے وکیل کے ساتھ ہونے والے تنازع کو عدالت میں پیش کرنے سے گھبرائیں گے، کیونکہ تاجر لوگ اس صورت میں قاضی پر یہ الزام عائد کریں گے، کہ اس نے اس معاملہ میں اپنے وکیل کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا ہے۔ اس لیے قاضی کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ کسی کو اپنا ایجنٹ یا وکیل نامزد کرنے سے پرہیز کرے، البتہ چھوٹی موٹی روزمرہ کے استعمال کی چیزوں کے لیے اگر قاضی نے کسی کو اپنا ایجنٹ یا وکیل بنا دیا تو اس میں کوئی قباحت نہیں۔ علامہ سُحنون فرماتے ہیں کہ اس سے بھی قاضی کے لیے اجتناب کرنا ہی بہتر ہے۔ اور امام اشہب کا قول ہے: کہ اگر کسی میت کا مال قاضی کی زیرِ نگرانی ہے تو اس کی خرید و فروخت کے لیے کسی کو اپنا وکیل یا ایجنٹ بنانے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

۷۔ حُکام کے پاس آنے جانے سے اجتناب

قاضی کو حُکام میں سے کسی بھی شخص کے پاس آنے جانے کی اجازت نہیں البتہ اس حاکم یا قاضی القضاۃ کے پاس جانے میں کوئی حرج نہیں جس نے اس کو منصب قضاء تفویض کیا ہے۔ کیونکہ ان کے سوا قاضی کے سامنے تمام حکام کی حیثیت صرف رعایا کی سی ہے۔

۸۔ عام حماموں میں نہانے کے لیے نہ جانا

قاضی کے لیے لازمی ہے کہ وہ عام حماموں میں نہانے کے لیے نہ جائے، کیونکہ وہاں عموماً لوگوں کے ستر اور شرمگاہیں کھلی ہوتی ہیں جن سے اپنی نظر کو بچانا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں: اللہ کی قسم حمام میں جانا کوئی اچھا کام نہیں ہے، اور اس کے علاوہ یہ بھی ہوتا ہے کہ عوام کے ساتھ اختلاط کی وجہ سے انسان کا رعب و دبدبہ ختم ہو جاتا ہے اور اس کی مروت میں کمی آ جاتی ہے۔ البتہ قاضی اگر حمام میں ایسے وقت جانے کا اہتمام کرلے جب وہاں کوئی عام آدمی نہ ہو تو پھر کوئی حرج نہیں۔

۹۔ غیر پسندیدہ افراد سے دوستی نہ رکھنا

قاضی اس بات کی پابندی کرے کہ برے اور اچھی شہرت نہ رکھنے والے لوگوں کے ساتھ دوستی اور میل ملاپ کا تعلق نہ رکھے۔ کیونکہ ایسا کئی دفعہ ہو چکا ہے کہ برے دوستوں کی وجہ سے کئی قاضی مصائب و آلام اور سخت قسم کی

آزمائشوں کا شکار ہوتے ہیں۔ اور جو شخص ان مصائب کا شکار ہو چکا ہے وہ اس بارے میں بخوبی آگاہ ہے۔

۱۰۔ دیندار لوگوں سے دوستی رکھنا

قاضی دیندار، دیانت دار، عادل، پاکباز اور نیک سیرت و نیک خصلت لوگوں کو اپنا دوست بنائے، تاکہ قضاء کے معاملات میں پیش آنے والی مشکلات میں وہ اس کے معاون اور مددگار ثابت ہوں۔ ان کی وجہ سے اس کی مشکلات کم ہو سکیں، عوام کو زیادہ آسانی اور خوش اسلوبی کے ساتھ انصاف کی فراہمی ممکن ہو سکے۔ مثلاً وصیتوں اور اوقاف کے معاملات کی چھان بین، اموال کی تقسیم، یتیموں کے اموال کی دیکھ بھال اور اسی طرح کے دیگر امور جن کی نگرانی قاضی کو کرنی پڑتی ہے۔

۱۱۔ گواہوں کی انکوائری کرانا

قاضی کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کچھ ایسے لوگوں کا انتخاب کرے جو قاضی کے پاس پیش ہونے والے گواہوں کی عدالت وغیرہ کی انکوائری کر سکیں، قاضی اس کام کے لیے کم از کم دو آدمیوں کا تقرر کرے، اُن کی تقرری انتہائی خفیہ طریقہ سے ہونی چاہیے، اور عوام کے سامنے کبھی بھی اُن کا تعارف نہ کرائے۔ اور اگر قاضی کو اس ذمہ داری کے لیے نیک، صالح اور معاشرہ میں ہونے والی سرگرمیوں پر کڑی نظر رکھنے والے افراد میسر آ جائیں تو اس کے لیے بہت زیادہ مفید ہوں گے۔

۱۲۔ معاونین کا اچھی شہرت کا حامل ہونا

قاضی کے ساتھ مجلس قضاء میں معاونت کرنے والے ایسے پاکباز اور اچھی شہرت کے حامل افراد ہونے چاہئیں جن کی ظاہر وضع قطع بھی اچھی ہو۔ کیونکہ انسان کو اس کے دوستوں اور اس کے نوکر چاکروں کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے۔ قاضی ان کو کسی کمزوری اور تقصیر کے بغیر نرمی کے ساتھ برتاؤ اور نرم رویہ اختیار کرنے کا حکم دے۔

قاضی کے پاس عدالت میں ایسے معاون و مددگار بھی ہونے چاہئیں کہ اگر مقدمہ کے فریقین میں سے کسی کو ڈانٹ ڈپٹ کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو وہ یہ فریضہ بھی احسن طریقہ سے انجام دے سکیں۔ بہرحال حتی الوسع اس میں نرمی و تخفیف سے کام لیا جائے۔

حضرت حسن بصری رحمہ اللہ قاضیوں کا اچھے معاون و مددگار سرکاری اہلکار رکھنے پر زبردست تنقید کا نشانہ

بناتے تھے ،لیکن جب خود قاضی بنے اور عدالت میں لوگوں کے بلاوجہ شور وغل اور ہلڑ بازی سے اور عدالت کے ساتھ تعاون نہ کرنے اور عوام کے نامناسب رویہ سے تنگ آئے تو فرمانے لگے:

حاکم کے پاس ایسی قوت اور سرکاری اہلکاروں (پولیس وغیرہ) کا ہونا ضروری ہے جس سے عدالتی اُمور میں روکاوٹ بننے والے افراد کا فوری محاسبہ اور اُن کو مناسب تنبیہ کی جا سکے۔ بہرحال قاضی کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ اس طرح کے تکلفات سے اپنے آپ کو بے نیاز ہی رکھے۔

علامہ مازری کا قول ہے کہ قاضی کے معاون صرف ایسے لوگ ہو سکتے ہیں جو انتہائی قابل اعتماد اور دیندار ہوں، کیونکہ اس شخص کو بعض دفعہ مقدمہ کے فریقین میں سے کسی ایک فریق کے بارے میں ایسی معلومات حاصل ہو جاتی ہیں جن کے بارے میں دوسرے فریق کو آگاہی مناسب نہیں سمجھی جاتی، اور بعض دفعہ عدالتی احاطہ میں جانے کے لیے ان لوگوں کو رشوت بھی دی جاتی ہے، بسااوقات عدالت میں آنے والی خواتین کو بھی ان لوگوں سے خطرہ ہوسکتا ہے، اس لیے انتہائی ضروری ہے کہ قاضی عدالتی اُمور کی انجام دہی کے لیے جن لوگوں سے مشورہ لے یا معاونت طلب کرے وہ لوگ قابل اعتماد اور دیانتدار ہونے چاہئیں۔

۱۳۔ عام شخص کو اپنے ساتھ سواری میں نہ بٹھانا

قاضی اس بات کا بھی اہتمام کرے کہ عدالت میں آتے جاتے وقت کسی اور شخص کو اپنے ساتھ سواری میں نہ بٹھائے، البتہ اگر موقع واردات کا معائنہ کرنے کی ضرورت پیش آئے تو پھر قاضی اپنے ساتھ سواری میں دوسرے لوگوں کو بٹھا لے تو اس میں کوئی قباحت نہیں، تاکہ دوسرے لوگوں کے ساتھ مل کر موقعہ واردات اور اصل تنازعہ کا معائنہ خود کر سکے، لیکن قاضی اُنہیں تنازعات کا جائے واردات میں جا کر معائنہ کر سکتا ہے جو اُس کی عدالت میں فیصلہ کے لیے پیش کیے گئے ہوں، اور ضرر کے مقدمات میں ایسا کرنے کی ضرورت اکثر پیش آ سکتی ہے۔

حضرت عثمان غنی ﷛ ایک دفعہ ایک تنازع کے سلسلے میں موقع واردات کا معائنہ کرنے کے لیے تشریف لے جا رہے تھے کہ راستہ میں آپ کو اطلاع دی گئی کہ حضرت عمر فاروق ﷛ نے اس جگہ کا معائنہ خود فرمایا تھا اور اس کے بارے میں فیصلہ بھی سنا دیا تھا، یہ سن کر حضرت عثمانؓ واپس تشریف لے آئے اور موقع واردات کا معائنہ نہیں کیا۔

۱۴۔ مقدمہ کے فریقین کی انکوائری مختلف ذرائع سے کرانا

قاضی گواہوں اور مقدمہ کے فریقین کے بارے میں انکوائری کے لیے صرف کسی ایک شخص پر انحصار نہ کرے

کیونکہ اُس سے عوام کی نظروں میں قاضی کی غیر جانبداری متاثر ہوسکتی ہے، اور عوام یہ سمجھنے لگ جائیں گے کہ صرف فلاں شخص ہی قاضی کے ہاں معتبر اور قابل اعتماد ہے، اس طرز عمل کی وجہ سے بعض اوقات قاضی کی ساکھ مشکوک ہوسکتی ہے۔

۱۵- عام تبصروں پر توجہ نہ دینا

قاضی کو اِس بات کا اہتمام کرنا چاہیے کہ عام مجالس میں بیٹھ کر لوگوں کے بارے میں ہونے والے تبصروں پر کان نہ دھرے اور اگر اُس نے ایسا کرنا شروع کر دیا تو وہ اپنے لیے بہت بڑے فتنہ اور شر کا دروازہ کھول دے گا، اور اصحاب فضل وکمال کے بارے میں قاضی کے خیالات میں بگاڑ آ جائے گا حالانکہ اہل فضل حضرات درحقیقت اس طرح کی باتوں سے بالکل بری الذمہ ہوتے ہیں جو اُن مجالس میں اُن لوگوں کے بارے میں کہی گئی ہیں۔

۱۶- فیصلوں پر ہونے والے تبصروں سے باخبر رہنا

قاضی اس بات کا بھی اہتمام کرے کہ ایسے چند قابل اعتماد اور دیانتدار افراد کا تقرر کرے جو قاضی کو اُس کے فیصلوں، اُس کے ذاتی کردار، گواہوں اور مقدمات کے فریقین کے ساتھ قاضی کے رویہ کے بارے میں لوگوں کے تبصروں اور ردّ عمل کے بارے میں قاضی کو گاہے بگاہے اطلاع دیتا رہے، اور اگر کوئی قابلِ اعتراض بات سنے تو اُس کے بارے میں تحقیق کرلے۔ اِس طرز عمل سے قاضی کے فیصلوں اور قضاء کے حوالے سے اُس کی کارکردگی بہتر ہوگی اور اُس کے فیصلوں کو دوام واستحکام نصیب ہوگا۔

۱۷- مسجد میں قبلہ رخ ہوکر بیٹھنا

قاضی مسجد میں قبلہ رخ ہوکر بیٹھے، ''المدوّنة'' میں ہے کہ مسجد میں بیٹھ کر قضاء کا کام انجام دینے کا طریقہ قاضیوں کے ہاں قدیم زمانہ سے رائج چلا آ رہا ہے، اور مسجد میں بیٹھ کر فیصلے کرنا زیادہ بہتر اور مستحسن عمل ہے۔ امام مالکؒ اس کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ قاضی مسجد میں معمولی قسم کی مجلس میں بیٹھنے پر رضامند ہوگا، اور مخاصم فریقین کے گواہان بآسانی وہاں تک پہنچ سکیں گے اس کے علاوہ کمزور لوگوں نیز خواتین کے لیے بھی مسجد میں پہنچنا آسان ہوگا۔

ابن موازؒ کی کتاب ''المجموعة'' میں امام مالکؒ کا یہ قول منقول ہے کہ قاضی اگر مسجد کے علاوہ اپنے گھر یا کسی اور مناسب جگہ کو مجلس قضاء کے لیے منتخب کرتا ہے تو اُس کے لیے اِس طرح کرنا جائز ہے۔

ابن مناصب کی کتاب تنبیه الحکام میں ہے کہ قاضی کے لیے اپنے گھر میں عدالتی اُمور کی انجام دہی کے

لیے عدالت لگا کر فیصلے سنانا مکروہ ہے۔ حضرت سیدنا فاروق اعظم ﷺ نے اس بارے میں حضرت ابو موسیٰ اشعری ﷺ کو تنبیہ کرتے ہوئے حکم دیا تھا کہ ان کے گھر کو آگ لگا دی جائے، پھر ان کو مدینہ منورہ میں طلب فرمایا اور انہوں نے استعفیٰ دے دیا اور وہ پھر دوبارہ منصب قضاء پر واپس نہیں گئے۔

۱۸- بھوک، غصہ یا ذہنی پریشانی کی حالت میں عدالت میں نہ بیٹھنا

قاضی کو جب بھوک لگی ہو، یا اُس کو غصہ آیا ہوا ہو، یا کسی اور ذہنی پریشانی یا ڈپریشن (Depression) کا شکار ہو تو اُس وقت عدالت میں نہ بیٹھے کیونکہ ایسی حالت میں قاضی کے لیے عدالت میں بیٹھنا ممنوع ہے۔ بھوک کی وجہ سے عقل وفہم میں کا چراغ گل ہو جاتا ہے، جبکہ پریشانی کی صورت میں دل اُسی پریشانی کے اُدھیڑبُن میں مصروف رہتا ہے۔ لہٰذا قاضی اگر تشویش پیدا کرنے والی کسی بھی صورتحال سے دوچار ہو تو اُس دن عدالت میں حاضر نہ ہو، اور اگر عدالتی کاروائی کے دوران کسی ایسی صورتحال میں مبتلا ہو جائے تو فوراً عدالتی اُمور کو ترک کر کے آرام کی خاطر گھر چلا جائے۔

۱۹- کمرہ عدالت میں لوگوں سے گپیں نہ لگانا

قاضی عدالت میں بیٹھ کر لوگوں سے گپ شپ اور ہنسی مذاق کرنے سے مکمل طور پر اجتناب کرے، بلکہ غصہ کے بغیر اپنا موڈ اس طرح بنائے رکھے کہ جیسا اس کے چہرے پر غصہ کی وجہ سے تیور چڑھے ہوئے ہوں۔ اور اپنے سامنے کسی کو اونچی آواز سے بولنے سے منع کرے۔

عدالت میں بیٹھ کر ایسی گپ شپ سے بھی اجتناب کرے جس سے اس کا مقصد تھوڑی دیر ستا لینا ہو، اگر ضرورت محسوس ہو تو عدالتی کاروائی کو روک دے اور کچھ وقفہ کے لیے کمرۂ عدالت سے باہر اپنے چیمبر میں چلا جائے، وہاں اپنے دوست واحباب کے ساتھ کچھ باتیں کرلے تاکہ اپنے آپ کو کچھ آرام پہنچا سکے۔ لیکن مقدمات کی کاروائی کے دوران قاضی کے لیے ایسا کرنا ممنوع ہے۔

عدالتی کاروائی میں بہت زیادہ وقت صرف نہ کرے جس سے اس کو تھکاوٹ محسوس ہونے لگے، یا نیند آنے لگے یا طبیعت مکدر ہو جائے، کیونکہ قاضی اگر کسی ایسی صورتحال سے دوچار ہوگا تو عدالتی فیصلے اس سے متاثر ہوں گے۔

ایک شخص مدینہ منورہ کے بازار کی نگرانی پر مامور تھا اور مارکیٹ کے تنازعات کے بارے میں فیصلے کر رہا تھا، حضرت امام مالکؒ نے اس کو دیکھ کر فرمایا:

''لاتُكثِر فتخطي (أي في القضاء''

بہت زیادہ فیصلے نہ کیا کرو، ورنہ تم سے غلطیاں سرزد ہونا شروع ہو جائیں گی!

۲۰۔ مردوں اور عورتوں کے لیے الگ الگ عدالتی مجالس منعقد کرنا،

قاضی مردوں اور عورتوں کے لیے الگ الگ عدالتی مجلس منعقد کرے، بشرطیکہ کہ جھگڑے کا تعلق صرف مردوں یا عورتوں سے ہو، اور اگر ایسا معاملہ ہو جس کا تعلق مردوں اور عورتوں دونوں سے ہو تب بھی اُن کے لیے الگ الگ مجلس کا انعقاد کرے۔ زوجین (میاں بیوی) کے تنازعات کے لیے بھی الگ عدالت لگائے تاکہ اُن کے حالات سے آگاہی کے بعد کوئی شخص اُن کے خانگی معاملات اور اُن کی خاندانی عزت وحرمت پر کسی قسم کی کوئی حرف گیری نہ کرنے پائے، اس طرح سے میاں بیوی کی عزت وحرمت محفوظ رہے گی۔ اسلامی مملکت کے غیر مسلم باشندوں کے مقدمات کے لیے بھی کوئی دن یا وقت مقرر کرے جس کا تعین ان کے مقدمات کی کثرت اور قلت کے حوالے سے کیا جائے گا، لیکن اُن کے مقدمات کے لیے مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ کا انتخاب کرے۔

۲۱۔ انتہائی پیچیدہ مقدمات کی تہہ تک پہنچنے کی بھرپور کوشش کرنا

قاضی کسی مقدمہ کا اس وقت تک کوئی فیصلہ نہ سنائے، جب تک اس کو یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس نے مقدمہ کی تمام روئیداد کو بخوبی سمجھ لیا ہے۔ لیکن اگر اس کو مقدمہ کی مکمل کاروائی کو سمجھنے کا یقین نہ ہو یا کسی حیرت واستعجاب کی وجہ سے قاضی کو مقدمہ کی پوری کاروائی سمجھ میں نہ آئی ہو تو پھر اس مقدمہ کے بارے میں کوئی فیصلہ نہ سنائے۔

۲۲۔ قضاء کے معاملات کے بارے میں فتویٰ نہ دے

اگر مقدمہ انتہائی پیچیدہ نوعیت کا ہو تو اس مقدمہ کا پس منظر جاننے کے لیے اصل صورتحال سے واقفیت حاصل کرے اور اصل مسئلہ کی تہہ تک پہنچنے کی بھرپور کوشش کرے۔ شیخ ابو عبداللہ بن عتاب قاضیوں کو پیش آنے والے بعض مقدمات کی پیچیدگیوں اور مشکلات کا حل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں، اس طرح کی پیچیدہ صورتحال سے نجات کا بہترین طریقہ وہی ہے جس پر سابقہ قاضی عمل پیرا تھے، وہ طریقہ یہ ہے کہ تم مقدمہ کے ظاہری اور باطنی دونوں پس منظر کا بخوبی جائزہ لو، اور جب کسی چیز کا انکشاف ہو جائے تو اس انکشاف کے مطابق اجتہاد کرو، پھر اس کے بارے میں جو بھی ضروری قدم ہو وہ اٹھالو، کیونکہ پہلے زمانے کے قاضی مقدمہ کے پس منظر کی حقیقت کے منکشف ہو جانے کے لیے کوشش کرتے تھے لیکن وہ اس سلسلے میں ضروری حد سے تجاوز نہیں کرتے تھے۔

۲۳۔ فریقین کو اپنی بات دہرانے کا کہنا

امام مالکؒ فرماتے ہیں: قاضی کو قضاء کے معاملات کے بارے میں فتویٰ نہیں دینا چاہئے، اور اگر قضاء کے مسائل کے علاوہ دیگر مسائل کے بارے میں کوئی مسئلہ پوچھا جائے تو اُس کا جواب دینے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ علامہ سحنون کے پاس جب بھی کوئی شخص عدالتی اُمور سے متعلق مسائل معلوم کرنے کے لیے آتا تھا تو وہ اُس کو کوئی جواب نہیں دیتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے اِس مسئلہ کا تعلق خصومت وتنازعات سے ہے۔

۲۴۔ پیچیدہ مسائل کے فیصلہ میں اہل علم سے مشورہ لینا

اگر قاضی کو فریقین کی کوئی بات سمجھنے میں دشواری پیش آ رہی ہو تو قاضی فریقین کو حکم دے کہ وہ اپنی بات دہرائیں۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قاضی فریقین کی بات سمجھ تو لیتا ہے لیکن فیصلہ کرنے کے بارے میں ابھی تک اُس کو کوئی شرح صدر نہیں ہوتا اور اُس کو کوئی اشکال ہوتا ہے، تو اِسی صورت کے بارے میں فقہاء نے فرمایا کہ ''اگر قاضی کے لیے کوئی فیصلہ کرنا دشوار ہو جائے تو پھر ایسے مقدمہ کو چھوڑ دے اور اُس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہ کرے''۔

تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ایسی صورتحال میں قاضی کے لیے کسی بھی قسم کا کوئی فیصلہ کرنا ہرگز جائز نہیں۔ ایسی صورتحال میں قاضی کو اختیار ہوگا کہ وہ فریقین کو صلح کرنے پر آمادہ کرے۔ اور اگر مقدمہ کا صحیح فیصلہ قاضی کی سمجھ میں آ جائے تو پھر فوراً فیصلہ کرے، اور قاضی کے لیے ایسی صورت میں فریقین کو صلح کے لیے آمادہ کرنا درست نہیں۔

قاضی کو جب یہ خطرہ ہو کہ اگر اُس نے کوئی فیصلہ کر دیا تو فریقین کے درمیان معاملہ مزید سنگین ہو جائے گا، یا فریق کا تعلق اہل فضل اور معزز افراد سے ہو، یا دونوں کے درمیان رشتہ داری ہو تو دونوں کو اپنے سامنے کھڑا کر کے صلح کرنے کا حکم دے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے: ''رَدُّوْا الْقَضَاءَ بَيْنَ ذَوِى الْأَرْحَام حَتّٰى يَصطلحوافانّ الفصل القضاء يورث الضغائن'' قریبی رشتہ داروں کے درمیان ہونے والے تنازعات کے دعووں کو واپس کر دو، تاکہ فریقین آپس ہی میں صلح کر لیں کیونکہ عدالتی فیصلہ کی وجہ سے اُن کے درمیان بغض وعداوت اور کینہ پیدا ہو سکتا ہے۔

''الطراز'' میں مذکور ہے کہ بعض فقہاء کا قول ہے کہ قاضی اُس وقت فریقین کو آپس میں صلح کرنے کے حکم دینے کا مجاز ہوگا جب فریقین کے دلائل قریب قریب ہوں اور فرق صرف اتنا ہو کہ ایک فریق نے دوسرے کی بہ نسبت اپنے دلائل اور مقدمہ کو بہترین انداز میں پیش کیا، یا ایسے اُمور کے بارے میں دعویٰ کیا ہو جن کے آثار ختم ہو چکے ہوں، اور مرور زمانہ کی وجہ سے وہ آپس میں خلط ملط ہو چکے ہوں۔ لیکن جب قاضی کے سامنے ظالم اور مظلوم کی حقیقت

واضح ہو جائے تو پھر شرعاً اُس پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ فریقین کے درمیان حق وانصاف کے مطابق فیصلہ کرے۔

امام مالکؒ کا قول ہے کہ میں قاضی وحاکم کی یہ بات درست نہیں سمجھتا کہ وہ ایک فریق کے پیچھے پڑ جائے یا مصالحت کی غرض سے اُس کا مقدمہ سننے سے منہ پھیر لے، محمد بن الحسن کا قول ہے کہ اگر قاضی کو یہ اُمید ہو کہ فریقین کے درمیان صلح ہو جائے گی تو وہ دو مرتبہ سے زائد اُن کو واپس نہیں بھیجے گا، اور اگر اُس کو یہ اُمید نہ ہو تو پھر ایسی صورت میں اُن کے درمیان اپنا فیصلہ نافذ کردے۔

بعض فقہاء کا یہ کہنا ہے کہ حضرت عمرؓ کے قول: '' رَدُّوْا الْقَضَاءَ بَيْنَ ذوِی الْأَرْحَام حتّٰی یَصطلحوا فانَّ الفصل القضاء یورث الضغائن'' کا مطلب یہ ہے کہ قاضی اُس وقت اِن کو صلح کے لیے کہے گا جب فریقین میں سے دلائل کے ذریعہ کسی کا حق واضح طور پر ظاہر نہ ہو رہا ہو، اور اگر دلائل سے کسی فریق کا حق بجانب ہونا واضح ہو رہا ہو تو پھر قاضی اپنا فیصلہ سنائے اور اُس کے نفاذ میں تاخیر کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔

۲۵۔ قاضی پیچیدہ مسائل کا فیصلہ اہل علم سے مشورہ کے بعد سے سُنائے

قاضی اِس بات کا اہتمام کرے کہ مشکل و پیچیدہ مسائل کے بارے میں اپنا فیصلہ اہل علم کی موجودگی اور اُن کے مشورہ سے سُنائے، اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی محمد ﷺ کو حکم دیا ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران:۱۵۹، اور اپنے کاموں میں اُن سے مشورہ لیا کریں۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: کہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کرام سے مشورہ لینے کے معاملہ میں مستغنی تھے، لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ حکم اِس لیے نازل فرمایا تاکہ حکام کے لیے یہ ایک نمونہ بن جائے۔

امام اشہب کا قول ہے کہ کمرہ عدالت میں اگر اہل علم کی موجودگی کی وجہ سے قاضی کو یہ خطرہ ہو کہ اُس کا دل اُن کی طرف متوجہ رہے گا اور اُن سے مرعوب ہونے کی وجہ سے قاضی کی فہم وفراست کے جواب دینے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں بہتر یہی ہے کہ اہل علم قاضی کے پاس کمرۂ عدالت میں نہ بیٹھیں۔

علامہ ابن سحنون اپنے والد سے روایت نقل کرتے ہیں کہ قاضی کے لیے مناسب نہیں کہ کمرۂ عدالت میں ایسے لوگ بیٹھے ہوں کہ قاضی کی توجہ اُن کی طرف متوجہ ہو جائے اور وہ مقدمات کا جائزہ لینے اور اُن میں غور وفکر کرنے میں مکمل طور پر یکسوئی کے ساتھ توجہ نہ دے سکے۔ قاضی کے پاس بیٹھنے والے فقہاء ہوں یا کوئی اور لوگ، کیونکہ اُن کی موجودگی کی وجہ سے قاضی کی توجہ اُن کی جانب رہے گی اور وہ اُن کے اہتمام میں لگا رہے گا، لہٰذا ایسی صورت میں قاضی کمرۂ عدالت سے الگ اپنے چیمبر میں جا کر اُن سے مشورہ وغیرہ کر لے، کمرۂ عدالت میں اُن کا بیٹھنا مناسب نہیں۔

۲۶- بوقت ضرورت فریقین کی دستاویزات کو نذر آتش کرنا

اگر کسی معاملہ میں مقدمہ بازی طول پکڑ جائے اور عدالت میں بہت زیادہ شور وغل برپا ہو جائے، اگر قاضی مناسب سمجھے تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ فریقین کے تمام کاغذات اور دستاویزات کو جلا ڈالے، بشرطیکہ کہ ایسا کرنے سے معاملہ کے بہتر ہونے کی امید ہو۔ امام مالکؒ کو جب یہ بتایا گیا کہ ابان بن عثمان ؓ کے زمانہ میں ایک قاضی نے ایسا ہی کیا تھا تو حضرت امام مالکؒ نے قاضی کے اس طرز عمل کو انتہائی پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے ہوئے اسے پسند فرمایا۔

۲۷- گواہوں اور ان کی تفتیش کرنے والوں سے باخبر رہنا

قاضی کے لیے ضروری ہے کہ جب اس کے سامنے مقدمہ پیش ہو تو سب سے پہلے گواہوں اور ان کی انکواری اور توثیق کرنے والوں کے بارے میں معلومات حاصل کرے، اور ان میں سے جن لوگوں کے حالات کے بارے میں قاضی کو واقفیت نہ ہو ان کے بارے میں آگاہی حاصل کرے، اور عدالتی طریقہ کار کے مطابق ان سب کی چھان بین کرے، پھر ان میں سے جو عادل اور قابل اعتماد ہوں ان کو برقرار رکھے۔ اور جن گواہوں کے اخلاق و کردار پر کسی بھی حوالے کوئی جرح کی جائے اور ان پر جائز تنقید کی جائے تو ان گواہوں کو مقدمہ کی کارائی سے الگ کرکے ان کو مردود الشہادۃ قرار دے کر مسترد کر دے۔

قاضی کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ مسلمانوں کو ایسے لوگوں کی ایذا رسانی سے محفوظ رکھنے کی بھرپور کوشش کرے۔ اور قاضی کے لیے قطعاً یہ جائز نہیں کہ وہ ناپسندیدہ شخص کو چھوڑ دے کہ وہ بلا وجہ لوگوں کے نجی معاملات میں مداخلت کر کے خلق خدا کو تکلیف پہنچاتا پھرے۔ اور اگر قاضی نے ایسا کیا تو یہ مسلمانوں کو دھوکہ دینے کے مترادف ہوگا، اور شعائر اسلام پر ایک بدنما دھبہ ہوگا۔ قاضی کے لیے ضروری ہے کہ مردود الشہادۃ لوگوں کو سزا دے اور عوام میں اپنی جانب سے سرکاری طور پر ان کی خوب تشہیر کرائے تاکہ آئندہ کوئی شخص ان سے دھوکہ نہ کھائے۔

۲۸- مقدمہ کے فریقین سے مساوی سلوک کرنا

قاضی کے سامنے جب مقدمہ کے دونوں فریق پیش ہوں تو ان کے ساتھ بات چیت کرنے اور ان سے مخاطب ہونے میں مساوی سلوک اختیار کرے، اگر ان میں ایک فریق ذمی کافر ہی کیوں نہ ہو۔ بشرطیکہ ان میں سے کوئی فریق حد سے تجاوز نہ کرے، اگر کوئی فریق حد سے تجاوز کرے تو پھر ایسی صورت میں قاضی اس کو سخت غصیلی نظروں سے دیکھے یا اس کی مخاصمت کی وجہ سے اس کے ساتھ سخت لہجہ اور بلند آواز میں بات کرے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ شخص

کسی ہلکی پھلکی سزا کا بھی مستحق ہوتا تو اللہ تعالیٰ اُس کی سزا بیان فرما دیتے اور اس کے ساتھ بھی یہی سلوک ہوتا۔

مقدمہ شروع ہونے سے پہلے قاضی دونوں فریقین کو تحمل اور بردباری کا مظاہرہ کرنے کی تلقین کرے، اور اُن میں سے جو بھی فریق زیادہ جذباتی ہو رہا ہو اُس کے جذبات کو ٹھنڈا کرنے کی کوشش کرے، نیز اگر کوئی شخص خوف زدہ ہے یا اٹک اٹک کر بات کر رہا تو اُس کو تسلی دے اور اُس کا حوصلہ اور ہمت بڑھائے تاکہ اُس کے خوف کی کیفیت ختم ہو جائے اور وہ اپنا مدعیٰ صحیح طور پر بیان کر سکے۔

دونوں فریق کمزور ہوں یا طاقتور، یا ایک فریق کمزور ہو اور دوسرا طاقتور تو دونوں فریقوں کے ساتھ یکساں سلوک کرنا چاہیئے کسی کو اپنے قریب نہ بٹھائے اور نہ ایک فریق کو چھوڑ کر دوسرے سے مخاطب ہو، اور نہ دعا سلام اور خیریت معلوم کرنے کی غرض سے کسی فریق کی طرف متوجہ ہو، غرض قاضی ہر اس ادا سے بچنے کی کوشش کرے جس سے اُس کا میلان کسی ایک فریق کی طرف نظر آئے۔

قاضی سلام کرنے اور خوش آمدید کہنے میں کسی ایک فریق کے ساتھ امتیازی سلوک نہ برتے۔ اور نہ ہی کسی کو اونچی جگہ پر بیٹھنے کی اجازت دے، اور نہ ہی اُن میں سے کسی ایک کی خیریت اور نہ حال چال دریافت کرے، نہ ہی کمرۂ عدالت میں بیٹھ کر دونوں فریقین کے معاملہ میں کوئی سوال کرے، اور نہ ہی کسی ایک فریق کے ساتھ سرگوشی کرے۔ کیونکہ قاضی کے اس طرزِ عمل سے متعلقہ فریق زیادہ جری اور بہادر بن جائے گا اور بلاوجہ کچھ غلط اُمیدیں لگا بیٹھے گا۔ لہٰذا قاضی کے لیے ہر ایسی حرکت ممنوع ہے جو اللہ تعالیٰ کی حدود کی اہمیت کی کمی کا باعث بنے۔ فریقین میں سے کوئی فریق قاضی کو سلام کرے تو جواب میں قاضی صرف ''وعلیکم السلام'' کہے، اس سے زائد کچھ نہ کہے، اور اگر ایک فریق سلام کے الفاظ میں اضافہ کر کے سلام کرے قاضی تب بھی ''وعلیکم السلام'' کہنے پر اکتفاء کرے۔

۲۹ - دورانِ کارروائی کسی فریق کو قانونی نکتہ کی تلقین نہ کرنا

قاضی اگر کسی ایک فریق کو کسی ایسی دلیل کی تلقین کرے جو اس کی نظر سے اوجھل رہ گئی ہو تو اس میں کوئی قباحت نہیں، البتہ فسق و فجور کی دلیل کی تلقین کرنے کو فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے۔ اور تلقین کی صورت یہ ہوگی کہ فریقین میں کسی فریق کو کہہ دے کہ تمہارے اس طرح کہنے سے تم پر فلاں فیصلہ دیا جا سکتا ہے یہ حکم لگ جائے گا۔ اور اس سے فریق مخالف اپنی دلیل اور حجت کا فہم حاصل کرلے۔ اور جس فریق کا کوئی نفع ہو تو قاضی اُس سے یہ نہ کہے ''کہ تم اس سے یہ بات کہو''۔

امام اشہب کا قول ہے کہ قاضی کے لیے یہ جائز ہے کہ اگر وہ دیکھے کہ ایک فریق کمزور ہے، یا وہ قاضی سے خوف زدہ ہو رہا ہے تو اُس کو کوئی ایسی بات تلقین کردے تاکہ اُس کو کچھ تقویت مل جائے، یا وہ شخص اُس دلیل کو نہ جانتا

ہو یا اُس کی طرف اُس کا ذہن اُس وقت متوجہ نہ ہو رہا ہو تو قاضی اُس کو اشارہ کر دے تا کہ وہ اپنا موقف بہتر انداز میں پیش کر سکے ۔ اِس طرزِ عمل سے قاضی کا مقصد صرف یہ ہونا چاہیے کہ متاثرہ فریق میں چستی پیدا ہو جائے اور انصاف کے بارے میں وہ پُر اُمید ہو جائے ۔

۳۰ - عدالت میں ترتیب کا لحاظ رکھے

قاضی اِس بات کی بھی پابندی کرے کہ جو لوگ عدالت میں پہلے حاضر ہوں اُنؑ کا فیصلہ پہلے کرے اور اسی طرح جو اُن کے بعد آئے اُن کا فیصلہ بعد میں کرے غرض ترتیب کا لحاظ رکھے ۔ البتہ مسافروں، مریضوں، معذوروں یا ایسے لوگوں کے مقدمات کا فیصلہ پہلے کر دے جن کو کوئی ایمرجنسی لاحق ہو، کیونکہ اگر فیصلہ کرنے میں تاخیر ہوگئی تو اُن کا نقصان ہونے کا اندیشہ ہوسکتا ۔

اگر قاضی کے لیے یہ جاننا مشکل ہو کہ پہلے کون آیا اور بعد میں کون آیا ؟ تو پھر ایسی صورت میں کسی سرکاری اہلکار کو مقرر کر دے جو لوگوں کے ناموں کا اندراج اُن کی آمد کے لحاظ سے ترتیب وار ٹوکن جاری کرتا جائے ۔ اور پھر ہر فریق کو اُس کے نمبر کے لحاظ سے قاضی کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کرنے کے لیے پیش کیا جائے ۔

۳۱ - شہادت کے مراحل آسان بنانا

قاضی شہادتیں پیش کرنے کی اجازت کو آسان بنائے اور فریقین میں سے کسی کے ساتھ بھی ٹال مٹول سے کام نہ لے کہ جس کے نتیجہ میں گواہ بکھر جائیں اور پھر اُن کو دوبارہ اکٹھا کرنا مشکل ہو جائے ۔ اور اِس طرزِ عمل سے بعض دفعہ حقدار اُکتاہٹ اور پریشانی کا شکار ہو جاتا ہے، اور مجبوراً اپنے حق سے مکمل طور پر یا جزوی طور دستبردار ہونے کو ترجیح دیتا ہے ۔ اور اِس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُس کو عدالت کے سلسلے میں بلا وجہ تکلیف اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔

ابن سہلؒ کا قول ہے کہ میں نے بعض قاضیوں کا یہ معمول دیکھا ہے کہ عدالت میں آتے ہی وہ سب سے پہلے گواہوں کو پیش کرنے کا حکم دیتے ہیں اور اُن کی شہادتیں سنتے ہیں ۔ ابن سہل کا کہنا ہے کہ میرے پاس بیٹھنے والے ایک اہل علم شخص نے بیان کیا کہ فلاں بن فلاں ایک دفعہ کسی مقدمہ کے چکر میں پھنس گئے تھے، اور وہ کہا کرتے تھے کہ اُن کے نزدیک گواہوں کو عدالت میں لیجانے سے پہاڑ کو اپنی جگہ سے اُٹھا کر لے جانا آسان ہے ۔

قاضی کے پاس جب گواہ آ جائیں تو اُن سے خوش اخلاقی اور ملنساری سے پیش آئے ، اُن کو اپنے قریب بٹھائے اُن کے ساتھ گھل مل جائے اور اُن سے گواہی کے بارے میں تفصیلات معلوم کرے ۔ جب شہادتیں مکمل

. . . .

ہو جائیں تو اُن کو قلمبند کر لے اور اگر شہادتیں ناقص ہوں تو باقی ماندہ گواہوں کے بارے میں پوچھ گچھ کرے۔ اگر شہادتیں مجمل ہوں تو اُن کی تفصیل معلوم کرے اور اگر غیر مؤثر ہوں تو پھر اُس سے بہتر اور عمدہ طریقہ سے منہ پھیر لے، اور مدعی کو بتادے کہ انہوں نے کوئی مؤثر گواہی پیش نہیں کی۔

۳۲۔ فریقین کو گالی گلوچ بکنے سے باز رکھنا

اگر کمرۂ عدالت میں ایک فریق دوسرے کو گالی گلوچ بکنے لگے تو قاضی گالی دینے والے شخص کو تنبیہ کرتے ہوئے اچھی طرح ڈانٹ پلائے۔ ابن ماجشون اور مُطرف کا قول ہے کہ اگر کوئی فریق بلا وجہ بغیر کسی دلیل و حجت کے کسی شخص کے ساتھ زیادتی کرنے پر اُتر آئے مثلاً وہ اپنے فریق مخالف کو ظالم اور فاجر کے الفاظ سے پکارنے لگے، تو قاضی اُس کو سختی سے ڈانٹ دے اور اگر ضرورت محسوس کرے تو عدالتی محافظوں کے ذریعے اُس کی گوشمالی کرانے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ البتہ اگر کسی شریف و معزز انسان سے کبھی ایسی سبقت لسانی ہو جائے تو قاضی اُس کو صرف روکنے پر اکتفاء کرے۔

ابن حاجب کا قول ہے کہ اگر احاطہ عدالت میں ایک فریق دوسرے فریق کے ساتھ بدسلوکی کرے تو قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرار واقعی طور پر اُس کی تادیب کرے۔ اور قاضی کے لیے ایسے لوگوں کی زجر و تنبیہ کو ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی یہ حرکت قاضی اور عدالتی تقدس کو پامال کرنے کے مترادف ہے۔ البتہ اگر ایک فریق دوسرے فریق کی تکذیب کرے تو بعض فقہاء کے نزدیک یہ گالی نہیں ہے خواہ وہ اس طرح کہے'' کَذَبتَ'' تو نے جھوٹ بولا ہے۔ اور اِس جیسے صریح اور واضح صیغے کیوں نہ استعمال کیے گئے ہوں، تب بھی وہ گالی شمار نہ ہوں گے۔

۳۳۔ خوبصورت عورت کا مقدمہ اُس کے وکیل کے ذریعہ سننا

حسین جمیل، خوب رُو چہرہ والی جوان عورت کو اپنا مقدمہ براہِ راست پیش کرنے کے لیے احاطہ عدالت یا کمرہ عدالت میں آنے سے قاضی روک دے، اور اُس کو حکم دے کہ وہ اپنا مقدمہ وکیل کے ذریعہ پیش کرے۔ علامہ مازریؒ کا قول ہے کہ اگر دعویٰ کسی خوبصورت جوان عورت کے خلاف ہو اور اگر قاضی کو یہ خطرہ محسوس ہو کہ اگر وہ عورت اِس کے سامنے بولے گی تو اُس کی آواز کی سماعت کی وجہ قاضی کو اُس میں دلچسپی پیدا ہو جائے گی، تو ایسے صورت میں اُس کو وکیل کرنے کا حکم دے، اور فریق مخالف کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ اِس عورت کو قاضی کے سامنے عدالت میں حاضر ہونے پر مجبور نہ کرے۔

اگر کبھی اُس عورت کو پیغام بھیجنے کی نوبت آ جائے تو قاضی اپنے خاص قابل اعتماد اور دیندار نمائندہ کو اُس

عورت کے گھر بھیجے جو پردہ میں رہ کر اُس سے حقیقت حال دریافت کرے۔ اور اس کے بعد قاضی اس دیندار اور قابلِ بھروسہ شخص کو اس عورت کے مقدمہ کی نگرانی کرنے اور اس کا فیصلہ سننے کا ذمہ دار بنائے۔

۳۴- جب قرضخواہ اپنے مقروض کو عدالت میں پیش ہونے کا مطالبہ کرے؟

اگر قرضخواہ اپنے مقروض کو عدالت میں پیش ہونے کے لیے قاضی کو درخواست دے تو قاضی کو اس کی درخواست قبول کر لینی چاہیے، بشرطیکہ مقروض اُس شہر کے اندر موجود ہو اور اگر شہر سے باہر کسی دور دراز مقام پر ہو تو اُسے پیش کرنے کا حکم اُس وقت تک جاری نہ کرے جب تک اُس کے سامنے مدعی کا حق ثابت نہ ہو جائے، اگرچہ یہ حق ایک گواہ کے ذریعے ہی کیوں نہ ثابت ہو۔

۳۵- جب کوئی شخص غلط مقدمہ دائر کرے؟

جو شخص بلا وجہ کوئی شکایت یا غلط مقدمہ عدالت میں دائر کرے تو قاضی ایسے شخص کی تادیب کرے اور اگر مناسب سمجھے تو اُس کو کچھ وقت کے لیے جیل میں بھیج دے۔ تاکہ لوگ اس تادیبی کارروائی کی وجہ سے جھوٹے دعوے کرنے سے باز رہیں۔

۳۶- جب کوئی شخص ناپسندیدہ بات کہے؟

اگر فریقین میں کوئی شخص قاضی کو اشاروں میں کوئی ایسی بات کہہ دے جو قاضی کو ناپسند ہو مثلاً وہ شخص قاضی سے کہے ''ظَلَمْتَنِی'' تو نے مجھ پر ظلم کیا، اور اس سے قاضی کو ذہنی تکلیف پہنچانا مقصود ہو، تو قاضی ایسے شخص کے خلاف بھی کوئی مناسب تادیبی کارروائی کر سکتا ہے، بشرطیکہ قاضی کا شمار اہل فضل میں سے ہو، اور ایسے صورتوں میں سزا دینا معاف کرنے سے بہتر ہوتا ہے۔ اور قاضی کو اپنی ذات کے خاطر تادیبی کارروائی کرنی چاہیے تاکہ لوگ اُس کا استہزاء اور تمسخر نہ اُڑائیں اور اُس کو معمولی درجہ کا آدمی سمجھ کر اُس کی بے عزتی کرنے میں آمادہ نہ ہو جائیں۔ اور لوگوں کو اس بات کا پابند بنائے جائے کہ وہ حق پر ثابت قدم رہیں اور قاضی کو عزت واحترام کی نظر سے دیکھیں۔

۳۷- فریقین کو وعظ ونصیحت کرنا

قاضی کو چاہیے کہ مقدمہ کے فریقین کی اصلاح کی خاطر اُن کو وعظ ونصیحت کرتا رہے اور اُن کو اس حقیقت

سے آگاہ کرے کہ جو شخص غلط اور باطل طریقہ سے بے بنیاد مقدمہ بازی کرے گا تو وہ اللہ کے قہر اور غضب کو دعوت دے گا، اور جو شخص اس غرض سے جھوٹی قسم کھا کر اپنے بھائی کا ناحق مال ہڑپ کرنا چاہے تو اسے چاہیے کہ اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنا لے۔ قاضی اس کے ساتھ گواہوں کو بھی وعظ و نصیحت کرے، جیسا کہ قاضی شریح گواہوں سے کہا کرتے تھے: "إنما يقضي على هذا المسلم أنتما بشهادكما" کہ اس مسلمان کے خلاف تم دونوں اپنی گواہی کے ذریعہ فیصلہ سنا رہے ہو اور یاد رکھو میں تو تمہاری وجہ سے جہنم کی آگ سے بچ جاؤں گا اور جہاں تک تمہارا معاملہ ہے تم بھی اللہ کی قہر اور جہنم کی آگ سے بچو۔

۳۸۔ جواب دعویٰ کی شرائط

قاضی مدعی کے دعویٰ میں غور و فکر کے بعد اگر یہ سمجھے کہ یہ دعویٰ قابل سماعت ہے تو پھر مدعیٰ علیہ کو جواب دعویٰ دائر کرنے کا حکم دے، اور اگر دعویٰ طویل ہو تو اُن کے بیانات کو قلمبند کرنے کا حکم دے۔ اور مدعیٰ علیہ کو جواب دعویٰ داخل کرنے کے لیے اتنی مہلت دینا ضروری ہے کہ وہ دعویٰ کے تمام مندرجات کو اچھی طرح سمجھ لے اور پھر جواب دعویٰ داخل کرے۔

۳۹۔ گواہوں کا مکمل ریکارڈ محفوظ رکھنا

قاضی کے سامنے جب گواہ پیش ہوں تو اُن کے نام، پتے، اُن کے خاندان اور قبیلے کے نام، جس مسجد میں وہ نماز پڑھتا ہو اُس کا نام اور جس تاریخ کو اس نے قاضی کے ہاں پیش ہو کر گواہی دی اُس تاریخ کا مکمل اندراج کر کے اپنے دفتر میں محفوظ کر لے۔ کیونکہ جس کے بارے میں گواہی دی ہے یعنی "مشہود علیہ" اس کو بعض دفعہ واہی کی ضرورت پڑ سکتی ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ گواہان اپنی گواہی میں کچھ کم بیشی کر دیتے ہیں۔

گواہوں کے بارے میں مکمل ریکارڈ رکھنے کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ایک باکردار اور عادل آدمی اپنے آپ کو گواہ کے نام سے موسوم کرنے کو پسند نہیں کرے گا۔ لہٰذا قاضی کو جب اُس کے بارے میں انکواری کرانی ہوئی، تو انکواری کے کاغذات اُس کے نام، نسب اور تعریف کے ساتھ اُس کی مسجد اور رہائش گاہ کی طرف بھیج دے گا۔

۴۰۔ فریقین کے دلائل کا جائزہ لینا۔

قاضی کے لیے بہتر یہ ہے کہ فریقین کی جانب سے پیش کیے جانے والے دلائل اور حقوق کے دعویٰ کا جائزہ لیتا رہے۔ اور اگر قاضی کو فریقین میں سے کسی کے بارے میں یہ شبہ لاحق ہو جائے کہ اس نے کوئی بات چھپانے کی

کوشش کی ہے، یا اُس نے غلط اور باطل دعویٰ کی وجہ سے اپنے خصم پر تہمت لگانے کی کوشش کی ہے، لیکن بظاہر اُس کی دلیل بالکل درست معلوم ہو رہی ہو۔ اور اُس کے پاس موجود دستاویزات بھی بظاہر اُس کے دعویٰ کی تصدیق کر رہی ہوں، تو ایسی صورت میں قاضی اپنے دل میں پیدا شدہ وہم کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے چھان بین اور تحقیق وجستجو میں نرمی سے کام لے، کیونکہ آج کل لوگوں میں دھوکہ بازی بہت عام ہوگئی ہے اور اُن کی دیانتداری مشکوک ہوگئی ہے، اور اگر قاضی کو مدعی کے دعویٰ کو باطل قرار دینے کے لیے کوئی مضبوط دلیل میسر نہ آئے تو اُس صورت میں بہتر یہ ہوگا کہ وہ مدعی کو وعظ ونصیحت کرے اور اُس کو اللہ تعالیٰ کا خوف دلاتے ہوئے یہ آیت کریمہ یاد دلائے:

﴿يَآأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ النسآء: ۲۹)

اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال ناحق طریقہ سے مت کھاؤ!

اگر مدعی رجوع کرلے تو بہتر ورنہ ظاہر حال کے مطابق فیصلہ دیدے۔ اور اگر چھان بین کے نتیجہ میں قاضی کا شبہ مزید قوی تر ہو جائے تو ابھی فوری فیصلہ نہ کرے بلکہ مزید تحقیق وتفتیش کرتا رہے اور ایسی صورتحال میں فیصلہ سنانے میں ہرگز جلدی نہ کرے بلکہ اپنی طاقت وبساط کے مطابق اس معاملہ کی اچھی طرح تحقیق کرلے تاکہ اُس کے ذہن میں پیدا ہونے والا شبہ دور ہو جائے اور مذکورہ دعویٰ کی حقیقت واضح ہو کر سامنے آجائے یا قاضی کے ذہن سے شک وشبہ مکمل طور پر ختم ہو جائے۔ اور جو شخص بھی اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لیے خلوص نیت سے کام کرے گا اللہ تعالیٰ اُس کی ضرور مدد اور رہنمائی فرمائیں گے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، وَاِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ﴾ العنکبوت: ۶۹۔

جن لوگوں نے ہماری راہ میں مشقت برداشت کرنے لیے کوشش کی ہم اُن کو اپنے راستے ضرور دکھا دیں گے، اور اللہ تعالیٰ نیکو کاروں کے ساتھ ہے۔

علامہ قاضی ابن فرحون رحمہ اللہ تعالیٰ کا کلام یہاں اختتام پذیر ہوا۔

علامہ کاسانیؒ کے نزدیک قاضی اور مفتی کی خصوصیات

ہم اِس بحث کو چند مزید انتہائی مفید معلومات اور عظیم فوائد کے ذکر کے ساتھ ختم کرتے ہیں، یہ وہ مسائل ہیں جن کا تعلق قاضی اور مفتی سے ہے، علمائے احناف کے عظیم سرخیل علامہ علاء الدین ابوبکر بن مسعود کاسانی حنفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان مسائل کو تفصیل کے ساتھ اپنی بے مثال کتاب ''بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع'' ۷:۵-۶،۱۰-۱۱ میں بیان کیا ہے۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ مفتی یا قاضی اپنے اُس فتویٰ اور فیصلہ پر کس طرح عمل کریں جب کسی ایک ہی

مسئلہ کے بارے میں دیے گئے فتویٰ یا فیصلہ میں اُن کی اپنی رائے یا اجتہاد میں دو یا تین مرتبہ تبدیلی آ جائے؟۔

جب مستفتی کو دو مختلف فتوے دیے جائیں؟

ایسی صورتحال میں سائل کیا کرے جب اُس کو ایک مفتی نے فتویٰ دیا اور اُس نے اُس کے مطابق عمل کر لیا اور اِس کے بعد دوسرے مفتی نے پہلے مفتی کے فتویٰ کے برعکس فتویٰ دے دیا ہو؟۔

اجتہادی مسئلہ میں قاضی کا اپنی اجتہادی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرنا؟

اجتہادی مسئلہ میں اگر قاضی اپنی اجتہادی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرے اور محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو) اور محکوم لۂ (جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) دونوں اہلِ اجتہاد میں سے ہوں اور ایک ہی مسئلہ کے بارے میں اُن کی اور قاضی کی رائے میں اختلاف ہو تو اِس صورت میں وہ کیا کریں؟

جب مفتی کے فتویٰ اور قاضی کے فیصلہ درمیان اختلاف ہو تو مقلد کیا کرے؟

اسی طرح اگر مقلد کے سامنے ایک ہی مسئلہ کے بارے میں مفتی کے فتویٰ اور قاضی کے فیصلہ درمیان اختلاف پایا جاتا ہو تو وہ مفتی کے فتویٰ پر عمل کرے گا یا قاضی کے فیصلہ کے مطابق؟

علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

اگر قاضی نے کسی ایسے مقدمہ کا فیصلہ اپنی رائے سے کیا جس میں اجتہاد کی گنجائش تھی، اور دوبارہ وہی مقدمہ اُس کی عدالت میں پیش ہوا اور قاضی نے اپنی رائے بدل لی تو اِس صورت میں قاضی کو اپنی دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیے۔ قاضی کا سابقہ فیصلہ جو پہلی رائے کی بنیاد پر دیا گیا تھا اُس کو کالعدم قرار نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ پہلی رائے کے مطابق ہونے والے فیصلہ کی صحت پر فقہاء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ کیونکہ مجتہدین کا اِس پر اتفاق ہے کہ قاضی کو یہ اختیار ہے کہ اجتہادی مسئلہ کا فیصلہ اپنی اجتہادی رائے کے مطابق کرے۔ اِس فیصلہ کے صحیح ہونے پر تو فقہاء کا اتفاق ہے مگر قاضی نے دوسری رائے کے مطابق جو فیصلہ صادر کیا ہے اُس کی صحت پر فقہاء کا اتفاق نہیں۔ اِس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جس فیصلہ کے صحیح ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہو چکا ہے اُس کو ایسے کے ذریعہ کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا، جس کے صحیح ہونے پر اتفاق نہیں ہوا (یعنی اختلافی صورت میں) لہٰذا دوسرے قاضی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اِس کے فیصلے کو کالعدم قرار دیدے۔

حضرت عمرؓ کے بارے میں آتا ہے کہ اُنہوں نے کسی مقدمہ کا فیصلہ فرمایا تھا اور دوسری بار اُسی طرح

کے مقدمہ کا دوسرا فیصلہ فرمایا۔ جب آپ سے ایک ہی مقدمہ کے متعلق دو مختلف فیصلوں کی بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: وہ ویسا ہے جیسے ہم نے فیصلہ کیا تھا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ہم نے فیصلہ کیا۔

چنانچہ اگر قاضی کے پاس وہی مقدمہ تیسری بار پیش ہو اور قاضی پہلی رائے کی طرف رجوع کرتے ہوئے وہی فیصلہ دیدے جو اس نے پہلی دفعہ دیا تھا، قاضی نے دوسری رائے کے مطابق جو فیصلہ دیا تھا وہ بھی بدستور قائم و نافذ رہے گا۔ اور تیسرے مقدمہ میں پہلی رائے کی طرف رجوع کر لینے سے فیصلہ کالعدم قرار نہیں گا اور یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے کہ دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرنے سے اس کا پہلا فیصلہ نہیں ٹوٹا تھا جو کہ اس نے پہلی رائے کے مطابق دیا تھا۔

فقیہ کی اختلافی رائے کی حیثیت؟

اگر کوئی فقیہ اپنی بیوی سے کہے: "انتِ طالقٌ البتة" کہ تجھے قطعی طلاق ہے، اور اس فقیہ کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہو اور اس نے اپنی بیوی کے مابین تعلقات میں اس رائے کو نافذ کر دیا ہو۔ اور یہ فیصلہ کر لیا کہ اب اس کی بیوی اس پر حرام ہوگئی ہے۔ اور اس کے بعد اس نے اپنی رائے بدلتے ہوئے یہ سمجھا کہ اس سے صرف ایک طلاق واقع ہوئی ہے لہٰذا اس کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہے، اس صورت میں قاضی اس عورت کے حق میں اپنی پہلی رائے کے مطابق عمل کرنے کا پابند ہوگا اور اس کی بیوی اس پر حرام ہوگئی۔

البتہ مستقبل میں وہ اس عورت اور اس کے علاوہ دوسری عورتوں کے بارے میں اپنی دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرے گا، کیونکہ پہلی رائے کو اس نے اپنے اجتہاد سے نافذ کیا تھا اور جو فیصلہ اجتہاد کی بنیاد پر کیا جائے، اس کو اس کے مثل کوئی اجتہاد نہیں توڑ سکتا۔ (کیونکہ اصول فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد کے ذریعے کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا)

اسی طرح اگر اس کی رائے یہ ہو کہ وہ ایک طلاق ہے اور اس کو رجوع کرنے کا حق ہے اور اس کا یہ یقین ہے کہ وہ عورت اس کی منکوحہ ہے اور اس سے رجوع کرنے کا اس کو حق حاصل ہے۔ اس کے بعد اس کی رائے بدل گئی اور وہ اس کو حرام سمجھنے لگا تو اس صورت میں بھی وہ اپنی پہلی رائے کے مطابق عمل کرنے کا پابند ہوگا اور وہ عورت اس پر حرام نہ ہوگی، اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ "جو فیصلہ اجتہاد کی بنیاد پر کیا جائے، اس فیصلہ کو اسی طرح کے کسی دوسرے اجتہاد سے کالعدم قرار نہیں دیا جا سکتا۔"

اگر وہ فقیہ پہلی صورت میں عورت کے حرام ہونے کے بارے میں کوئی حتمی و یقینی رائے قائم نہ کر سکا ہو اور اسی اثناء میں اس نے اپنی رائے کی تبدیلی سے حلال قرار دیا تو عورت اس پر حرام نہ ہوگی، یہی حکم دوسری صورت کے

لیے ہے، کہ اُس نے حرام ہونے کا عزم نہیں کیا تھا کہ اُس کی رائے بدل گئی اور وہ اسے حرام سمجھنے لگا تو وہ اُس پر حرام ہو جائے گی، کیونکہ اجتہادی رائے پر جب تک عمل درآمد نہ کیا جائے اُس وقت اُسے کالعدم قرار دیا جا سکتا ہے، اور جب اُس پر عمل درآمد ہو جائے تو پھر اُس کی حیثیت فیصلہ کی ہو جاتی ہے اور فیصلہ کو چونکہ کالعدم قرار نہیں جا سکتا اس لیے اس پر عمل درآمد کرانا لازمی ہوتا ہے۔

اسی صورت مسئلہ میں اگر ایک شخص فقیہ نہ ہو اور وہ کسی فقیہ سے فتویٰ طلب کرے اور وہ فقیہ اُس کو حلال یا حرام ہونے کا فتویٰ دیدے اور وہ اس پر عمل کرنے کے ارادے سے پہلے ہی کسی دوسرے فقیہ سے فتویٰ طلب کرلے اور اس کا فتویٰ پہلے فقیہ کے فتویٰ کے بالکل برعکس ہو، اور وہ شخص اس دوسرے فقیہ کے فتویٰ کو اختیار کر کے اُس پر عملدرآمد شروع کردے پھر اُس کے بعد اُس کے لیے پہلے فقیہ کے فتویٰ کی طرف رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ جس فتویٰ پر اُس نے عملدرآمد شروع کر دیا ہے اُس کی پابندی کرنا اُس کے لیے لازمی ہے اور اُس کے برخلاف عمل کرنے کی اس کو اجازت نہیں، خواہ وہ مجتہد ہو یا مقلد۔ کیونکہ مقلد پر تقلید اور مجتہد کے لیے اپنے اجتہاد پر عمل کرنا واجب ہے۔ لہٰذا مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی جس رائے کو حتمی قرار دے کر اس پر عملدآمد شروع کردے پھر اُس رائے کے خلاف عمل کرے اور اسی طرح مقلد کو بھی ایسا کرنے کا اختیار نہیں۔

اگر اجتہادی مسئلہ میں قاضی اپنی اجتہادی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرلے اور محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو) اور محکوم لہٗ (جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) دونوں کا تعلق اہل اجتہاد میں سے نہ ہو تو وہ فیصلہ نافذ ہوگا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اگر دونوں اہل اجتہاد میں سے ہوں مگر اس مسئلہ میں قاضی کی رائے ان کی رائے سے مختلف نہ ہو تو بھی اس فیصلہ کا نفاذ لازمی ہوگا، اور اگر صورت یہ ہو کہ وہ دونوں اہل اجتہاد میں سے ہوں مگر اس مسئلہ میں قاضی کی رائے ان کی رائے سے مختلف ہو تو بالاجماع قاضی کا فیصلہ جو کہ اختلافی مسئلے سے متعلق ہو، محکوم علیہ پر نافذ کیا جائے گا، اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑے گا کہ محکوم علیہ ایک عام مقلد ہے یا ایسا مجتہد فقیہ ہے جس کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہے۔

جہاں تک محکوم علیہ کے مقلد ہونے کی صورت کا تعلق ہے تو یہ بات بالکل واضح ہے، کہ جب وہ مفتی کے فتویٰ پر عمل کرنے کا پابند ہے، اور قاضی کے فیصلے کی پابندی تو بدرجہ اولیٰ اُس پر لازم ہوگی۔ اور یہی صورتحال محکوم علیہ کے مجتہد ہونے کی صورت میں ہوگی، کیونکہ قاضی کسی اختلافی مسئلہ میں اپنی اجتہادی رائے کے مطابق جو فیصلہ جاری کرتا ہے اس کے جائز ہونے پر فقہاء کا اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ اور فیصلے کے جائز ہونے کا مطلب اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ فیصلہ محکوم علیہ پر نافذ کیا جائے۔

مثال: اگر ایک شخص اپنی بیوی سے کہے کہ ''أنتِ طالقٌ البتۃ'' تجھے قطعی طلاق ہے، اور شوہر کی رائے میں یہ ایک ہی طلاق ہو اور اُس کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہے، لیکن قاضی کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہو، تو اب اگر یہ مسئلہ قاضی کی عدالت میں اُٹھایا جائے اور قاضی طلاق بائنہ کا حکم جاری کر دے تو قاضی کا یہ حکم بالاجماع نافذ ہوگا۔

اگر محکوم لہٗ مجتہد فقیہ ہو اور قاضی کا فیصلہ اُس کی رائے کے خلاف ہو تو آیا ایسا فیصلہ نافذ العمل ہوگا یا نہیں؟ اِس بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مسلک یہ ہے کہ یہ فیصلہ نافذ العمل نہ ہوگا۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قاضی کا مذکورہ فیصلہ نافذ العمل ہوگا۔

مثال: اگر ایک شخص اپنی بیوی سے کہے کہ ''أنتِ طالقٌ البتۃ'' تجھے قطعی طلاق ہے، اور شوہر کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہو جبکہ قاضی کے مسلک میں یہ ایک طلاق ہو اور اُس کے نزدیک شوہر کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہے، تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ عورت اب اُس شخص کے لیے حلال نہیں ہے، جبکہ امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ وہ عورت اپنے شوہر کے بدستور حلال ہے۔

امام محمدؒ کے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے اِس فیصلے کے جائز ہونے پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق اختلافی مسئلہ سے ہے۔ لہٰذا المحکوم علیہ اور محکوم لہٗ دونوں پر یہ فیصلہ نافذ ہوگا۔ کیونکہ فیصلہ کا تعلق دونوں سے ہے۔ آپ نے کبھی غور نہیں کیا کہ فیصلہ محکوم لہٗ کے مطالبے کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔

امام ابو یوسفؒ کے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ اختلافی مسئلے میں فیصلے کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نافذ ہو اور نافذ ہونے کے بعد اُس کا اثر محکوم علیہ پر مرتب ہوتا ہو، نہ کہ محکوم لہٗ پر۔ کیونکہ فیصلے کے ضمن میں محکوم علیہ کی حیثیت ایک مجبور شخص کی ہے، جبکہ محکوم لہٗ اس سلسلے میں صاحب اختیار ہے (یعنی اُس کو اختیار ہے کہ چاہے تو اِس فیصلے کو جو اُس حق میں ہوا ہے نافذ کر لے اور چاہے تو نہ کرے)۔ چنانچہ اگر اِس (مجتہد محکوم لہٗ) نے قاضی کے فیصلے کو نافذ کرتے ہوئے اُس کی رائے کا اتباع کیا، تو اُس کا یہ اتباع کرنا تقلید کرنے کے مترادف ہوگا، اور اِس کا مجتہد ہونا تقلید کرنے کے لیے مانع ہے۔

لہٰذا اِس صورت میں مجتہد کے لیے لازمی ہے کہ خود اپنی ہی رائے پر عمل کرے۔ تحلیل، تحریم، غلام آزاد کرنے، یا مال سے متعلق کسی بھی اختلافی مسئلے کے بارے میں قاضی جو فیصلہ صادر کرے اور اُس کا فیصلہ مجتہد محکوم علیہ یا مجتہد محکوم لہٗ کے مسلک کے خلاف ہو تو اِس کے نافذ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے۔ اور اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ذکر اُوپر ہو چکا ہے۔ (یعنی ائمہ کے اختلاف رائے کا اطلاق ایسے تمام مسائل پر ہوگا)

اسی طرح اگر کوئی مقلد کسی مسئلے میں کسی مفتی سے فتویٰ لینے کے بعد اِسی مسئلے کو عدالت میں لے جائے اور قاضی کا فیصلہ مفتی کے فتویٰ کے خلاف ہو تو مقلد قاضی کے فیصلے پر عمل کرے گا، اور مفتی کے فتویٰ کو چھوڑ دے گا۔ کیونکہ قاضی کے فیصلے سے مفتی کا فتویٰ متروک ہو جاتا ہے، اور آپ کا مقلد کے بارے میں کیا خیال ہوگا؟۔

فضول سوالات اور مفتی کی ذمہ داری

مفتی فضول اور لایعنی سوالات کا جواب دینے سے گریز کرنا چاہئے، جب کبھی اُس کے سامنے رسول اللہ ﷺ کی شانِ اقدس کے بارے میں کوئی استفتاء آئے یا اُس استفتاء کا تعلق اللہ تعالی کی ربوبیت سے ہو، یا ایسے امور کے بارے میں سوال کیا گیا ہو جن سے واقفیت رکھنا سائل کے حق میں کوئی سودمند نہ ہو تو سمجھ لینا چاہئے کہ ایسا شخص جاہل، اُجڈ یا کوئی دیہاتی گنوار ہوگا۔

یا مفتی سے دین کی باریکیوں، مشکل، پیچیدہ اور گھمبیر مسائل کے بارے میں سوال کیا جائے۔

یا استفتاء کا تعلق ایسے متشابہات یا مشتبہ امور سے ہو جن کے بارے میں آگاہی حاصل کرنا صرف بڑے بڑے علماء کی ذمہ داری ہو، اور مفتی قرائن سے سائل کے بارے میں اندازہ لگالے کہ اس طرح کے سوالات پوچھنے کا مقصد فضول اور لایعنی کاموں میں وقت ضائع کرنا ہے۔ لہٰذا ایسے سائل کو ہرگز جواب نہیں دینا چاہئے (۱)۔

---

(۱) مثلاً مفتی یا قاضی سے اس طرح کے سوالات پوچھے جاسکتے ہیں:

حضرت لقمان علیہ السلام، حضرت ذوالکفل علیہ السلام اور ذوالقرنین انبیاء تھے یا نہیں؟

جبرئیل علیہ السلام کس طرح زمین پر اُترے؟

رسول اللہ ﷺ نے جبرئیل علیہ السلام کو کون سی صورت میں دیکھا تھا؟

جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت جبرئیلؑ کو انسانی شکل دیکھا تھا تو کیا اُس وقت اُن میں فرشتوں والی خاصیتیں اور صفتیں باقی تھیں یا نہیں؟

جنت اور جہنم کہاں واقع ہیں؟

قیامت کب قائم ہوگی؟ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول کب ہوگا؟

حضرت اسماعیل علیہ السلام افضل ہیں یا حضرت اسحٰق علیہ السلام؟

حضرت فاطمۃ الزہراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا افضل ہیں؟ یا حضرت صدیقہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا؟

رسول اللہ ﷺ کے والدین کا کون سا دین تھا یا وہ کس دین پر عمل پیرا تھے؟

ابوطالب کس دین پر عمل پیرا تھے؟

حضرت مہدی علیہ السلام کون ہیں؟

اس طرح کے اور بھی بہت سے غیر ضروری اور فضول قسم کے سوالات پوچھے جاسکتے ہیں جن کے بارے

معلومات حاصل کرنا ایک عام آدمی کے لیے قطعاً ضروری نہیں ہیں۔ کیونکہ ایک مسلمان کی عملی زندگی سے اس طرح کے سوالات کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور نہ ہی اُن کے بارے میں معرفت حاصل کرنا ضروری ہے۔ اور نہ اس طرح کے سوالات کے جوابات معلوم کرنے کے لیے کسی کو مکلف بنایا گیا ہے۔ اس تفصیل کو ذکر کرنے کے بعد علامہ ابن عابدینؒ ''ردالمحتار علی الدر المختار'' ۵:۴۸۰-۴۸۱، ۵۳۲، میں لکھتے ہیں، کہ اس طرح کے لایعنی اور فضول سوالات میں اُلجھنا اور اپنا وقت ضائع کرنا مکروہ ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے حضرت عکرمہؒ (☆) کو نصیحت اور فتویٰ کی تربیت دیتے ہوئے فرمایا: ''انطلِق فأفتِ الناسَ و أنا عونٌ لک'' جاؤ لوگوں کو اُن کے مسائل کے بارے میں فتاویٰ دو اور میں ہر ممکن تمہارے ساتھ تعاون کروں گا۔ جو بھی سائل آپ کے پاس کسی ضروری اور واقعی مسئلہ کے بارے میں سوال کرنے آئے تو اُس کو سوال کا جواب دے دینا، اور جو سائل لایعنی اور فضول قسم کا سوال کرے تو اُس کو قطعاً سوال کا جواب نہ دینا، اس نصیحت پر عمل کرنے سے لوگوں کی جانب سے دوگنا مصیبت سے تمہیں نجات مل جائے گی۔ ابن حجر عسقلانی، ''تہذیب التہذیب'' ۷:۲۶۵۔

(☆) حضرت عکرمہؒ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے کے غلام تھے جن کو انہوں نے آزاد کر دیا تھا، ان کی کنیت ابوعبداللہ تھی بربری النسل تھے، ان کا شمار مکہ مکرمہ کے بڑے فقہاء میں ہوتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما، حضرت صدیقہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ، حضرت ابو ہریرہ ﷜، حضرت ابوسعید خدری ﷜ کے علاوہ صحابہ کی ایک بہت بڑی جماعت سے حضرت عکرمہؒ نے حدیث کی سماعت کی ہے۔ حضرت جابر بن یزید، عمرو بن دینارؒ، حضرت قتادہؒ حضرت ایوبؒ کے علاوہ کثیر تعداد میں حضرات محدثین نے ان سے حدیث روایت کی ہے ۱۰۷ھ میں اسی ۸۰ سال کی عمر میں اُن وفات ہوئی۔ حضرت سعید بن جبیر سے لوگوں نے پوچھا کہ تم سے بڑا بھی کوئی عالم ہے تو اُنہوں نے فرمایا: حضرت عکرمہؒ۔ (از مترجم، بحوالہ، خطیب تبریزی، ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ، مشکوۃ المصابیح، ص: ۶۲۱، قدیمی کتب خانہ کراچی)

قاضی إیاس بن معاویہؒ نے ایسے بہت سے مسائل ذکر کیے ہیں جن کے بارے نہ سائل کے لیے جائز ہے کہ سوال کرے نہ مسئول کے لیے جائز ہے کہ وہ ایسے سوالات کے بارے میں کوئی جواب دے۔ یہ سوالات ابن خلکان نے اپنی کتاب ''وفیات الأعیان'' ۲:۴۱۹، میں سلیمان بن حرب کے حالات زندگی کے تحت ذکر کیے ہیں۔

علامہ شاطبی نے ''الموافقات ۴:۳۱۹-۳۲۱ میں ایک مکمل فصل میں مختلف مسائل سے متعلق بطور نمونہ کے ایسی دس مثالیں ذکر کیں ہیں کہ جن کے بارے میں سوال کرنا مکروہ ہے۔ اور آخر میں لکھتے ہیں کہ ان مثالوں پر دوسرے مسائل کو قیاس کرلو۔

فضول اور لایعنی سوالات کی چند مثالیں

۱- حافظ ذہبی نے ''تذکرۃ الحفاظ'' ۱: ۸۸ میں ذکر کیا ہے کہ حضرت امام شعبی رحمہ اللہ کے پاس ایک شخص نے آ کر سوال کیا، یہ بتایئے ابلیس کی بیوی کا نام کیا ہے؟ امام شعبیؒ نے جواب دیا بھائی میں نے ابلیس کی شادی کی اس تقریب میں شرکت نہیں کی تھی۔

۲- قاضی عیاضؒ نے ''ترتیب المدارک'' ۳: ۱۲۰ میں نقل کی کیا ہے کہ زیادہ بن عبدالرحمنؒ قرطبی جو کہ شبطون کے لقب سے مشہور تھے، یہ امام مالکؒ کے شاگردوں میں سے ہیں۔ حبیب کہتے ہیں کہ میں ایک دن زیاد بن عبدالرحمن کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ اُن کے پاس کسی امیر یا بادشاہ کا ایک خط آیا، انہوں نے قلم لیکر اُس خط پر کراس (+) کا نشان لگایا، اور اُس پر کچھ لکھنے کے بعد اس خط پر اپنی مہر لگا کر، وہ خط سرکاری نائب قاصد کے حوالے کر دیا گیا، اس کے بعد زیاد بن عبدالرحمن نے فرمایا:

تمہیں معلوم ہے کہ اس خط میں کیا سوال کیا گیا تھا؟ اس خط میں یہ سوال کیا گیا تھا کہ یہ بتائے قیامت دن جس میزان (ترازو) پر لوگوں کے اعمال کا وزن کیا جائے گا اُس کے پلڑے سونے کے ہوں گے یا چاندی کے۔ تو میں نے اُس حاکم کو درج حدیث لکھ کر بھیج دی اور ساتھ ہی یہ بھی لکھ دیا کہ عنقریب تم میدان حشر میں پہنچنے والے ہو اور میزان عدل کا خود مشاہدہ کر لو گے۔

''عن ابن شهاب،قال: قال رسول اللهﷺ :من حُسن اسلام المرء تركهٗ مالايعنيه'' رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ایک آدمی کے اچھا مسلمان ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ فضول اور لایعنی چیزوں سے پرہیز کرتا ہو۔

۳- قاضی عیاضؒ نے ''ترتیب المدارک'' ۱: ۱۹۱، ۲: ۳۰ میں ذکر کیا ہے کہ امام مالکؒ کے پاس ایک شخص نے آ کر سوال کیا کہ اگر کوئی آدمی نے کسی مردہ مرغی کے ساتھ وطی کی اور پھر اُس مرغی سے ایک انڈا نکلے اور انڈے سے ایک چوزہ برآمد ہو تو کیا اُس چوزہ کو کھانا جائز ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ نے جواب دیا: ''سَلْ عما يكونُ ، ودَعْ مالايكون'' کہ اُس چیز کے بارے میں سوال کرو جس کا ہونا ممکن ہو، اور ناممکن چیزوں کے بارے سوال مت کیا کرو۔

امام مالکؒ سے کسی شخص نے کوئی سوال پوچھا تو امام مالکؒ نے اُس کو جواب نہیں دیا اُس نے امام مالکؒ سے کہا یا عبداللہ آپ میرے سوال کا جواب کیوں نہیں دیتے؟ امام مالکؒ نے فرمایا: لو سألتَ عما تنتفعُ به لأجبتُك، اگر تم کسی ایسی چیز کے بارے میں سوال کرتے جو تمہارے لیے فائدہ مند ہوتی تو یقیناً میں تمہیں جواب دے دیتا۔

۴- قاضی عیاضؒ نے ''ترتیب المدارک'' ۲: ۱۴۵ میں ذکر کیا ہے کہ امام مالکؒ سے ایک شخص نے سوال کیا کہ اگر کوئی آدمی کسی دوسرے کو 'یا حمار'' اے گدھے کہہ کر پکارے تو کیا اُس شخص کو کوڑے لگائے جائیں گے؟

امام مالکؒ نے جواب دیا اُسے کوڑے لگائے جائیں گے، پھر اُس شخص نے سوال کیا کہ اگر کوئی شخص کسی کو ''یا فرس'' اے گھوڑے کہہ کر پکارے تو پھر کیا ہوگا؟ تو امام مالکؒ نے جواب دیا پھر تجھے کوڑے لگائے جائیں گے۔ اور پھر امام مالکؒ نے اُس شخص کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: اے فضول ونکمے آدمی! کیا تو نے کبھی سنا ہے کہ کسی نے کسی شخص کو ''یا فرس'' اے گھوڑے کہہ کر پکارا ہو؟!

۵- ابن مفلح حنبلیؒ کی کتاب ''الآداب الشرعية'' ۲:۷۶، میں ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے: کہ مجھ سے ایک شخص نے یاجوج اور ماجوج کے متعلق سوال کیا، کہ کیا وہ مسلمان تھے؟ تو میں نے اُس کو جواب دیا کیا تو نے تمام چیزوں کے بارے میں علم کا حاصل کرلیا! کہ اب تجھے اِس بارے میں سوال کرنے کی ضرورت پیش آرہی ہے؟

۶- علامہ مُناویؒ ''فيض القدير'' ۶:۳۵۵ میں حدیث ''المتنطعون'' (۱) کے ذیل میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تمام متقدمین علماء نے ایمانیات کے بارے میں سوال کرنے سے سختی سے منع کیا اور سوال کرنے والے کی مذمت کی ہے۔ اور ان کے بارے میں بحث مباحثہ کرنے کو بھی پسند نہیں فرمایا: مثلاً قیامت کے وقوع، روح، اُمت محمدیہ کی عمر اور اس طرح کے دیگر اُمور کے بارے میں سوال کرنا جن کا تعلق صرف نقل سے ہے کیونکہ اس طرح کے تمام اُمور پر بغیر بحث ومباحثہ اور بغیر ثبوت کے ایمان لانا فرض ہے۔

☆ رسول اللہ ﷺ نے بلاوجہ اور غیرضروری وفضول باتوں میں غور وفکر کرتے اور بال کی کھال نکالنے والے افراد کے بارے میں فرمایا کہ وہ ہلاک وبرباد ہوگئے، مراد وہ متکلمین ہیں جو اللہ ﷻ کی ذات اور صفات میں عقلی اور خیالی ڈھکوسلے نکالتے ہیں، آپ نے ایسے لوگوں کو آفت زدہ قرار دیا۔ سلف وصالحین کے ہاں سب سے پسندیدہ طریقہ یہ رہا ہے کہ آدمی کے ایمان کی سلامتی اور حفاظت اسی میں ہے کہ اللہ ﷻ اور رسول اللہ ﷺ نے جو کچھ فرمایا دیا پس اُس کے ظاہری معنٰی پر ایمان لائے اور اُس کی حقیقت اور کیفیت کو اللہ ﷻ کے سپرد کردے۔

حدیث:

''عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُوْنَ قالها ثلاثاً'' حضرت عبداللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بال کی کھال نکالنے والے ہلاک اور برباد ہوگئے (یعنی بے فائدہ وبے مقصد موشگافیاں کرنے والے، حد سے تجاوز کرنے والے اور بے جا تعصب کرنے والے) آپؐ نے یہ جملہ تین بار ارشاد فرمایا۔ صحیح مسلم، کتاب العلم، حدیث نمبر ۷۔ (از مترجم)

مفتی کو سائل کے سامنے دو ٹوک اور واضح الفاظ میں اظہار خیال کر دینا چاہیے: ''اشتغلْ بما يَعنيك من السوال عن صلاتك وأمور دِينك'' یعنی اس طرح کے فضول اور بے مقصد سوالات میں مشغول رہنے سے تمہاری نمازیں اور دیگر دینی امور کی انجام دہی میں خلل اور حرج واقع ہوگا۔ اور تم ایسے مسائل میں غور وفکر مت کرو جو تمہاری ہلاکت و بربادی کا سبب بنیں۔ کیونکہ ان کو سمجھنے اور اُن کا پورا ادارک حاصل کرنے کی آپ کے اندر استعداد نہیں ہے۔

اگر سائل کسی حقیقی شبہ کی وجہ سے اس طرح کے سوالات کر رہا ہے تو مفتی بڑے غور سے اس کے سوالات کو سنے اور انتہائی شفقت و مہربانی کے انداز میں اُس کے شبہات کو زائل کرنے کی کوشش کرے۔ اور سائل کی ذہنی سطح کو سامنے رکھتے ہوئے آسان اور سہل زبان میں گفتگو کرے۔ حقیقی نوعیت کے مسائل کے بارے میں مخلوق خدا کی رہنمائی کرنا مفتی کے فرائض منصبی میں داخل ہے۔

سب سے بہتر یہ ہے کہ اس طرح کے سوالات کا زبانی جواب دے، تحریری جواب دینے سے گریز کرے، کیونکہ زبان سے جو بات سمجھائی جا سکتی ہے وہ قلم سے نہیں سمجھائی جا سکتی۔ کیونکہ زبان زندہ ہے اور قلم مردہ ہے۔ اور مخلوق اللہ تعالیٰ کا کنبہ ہے اور اللہ کے قریب ترین وہی شخص ہوگا جو اُس کی مخلوق کے لیے زیادہ نفع کا کام کرے گا اور خصوصاً دینی امور اور عقائد کے مسائل میں اس کی بہت زیادہ ضرورت پیش آ سکتی ہے۔

اے میرے دینی بھائیو! ''الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرّفات القاضي و الإمام للإمام القرافي'' کا یہ آخری حصہ ہے، میں نے آپ کی خاطر یہ کتاب تحریر کی ہے، وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته۔

ہمارے لیے اللہ ہی کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے، اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی رحمت و مہربانی کے سایہ میں جگہ نصیب فرمائے آمین۔

اس کتاب کی تعلیقات سے ماہ صفر المظفر ۱۳۸۷ھ میں فراغت ہوئی تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہیں اور ہمارے سردار حضرت محمد ﷺ پر درود وسلام نازل ہو۔

بروز پیر ۱۵، شوال ۱۴۲۲ھ / ۳۱ دسمبر، ۲۰۰۱ء کو صبح دس بجے شریعہ اکیڈمی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں ''الإحکام'' کے اردو ترجمہ وتخریج سے فراغت ہوئی۔ (مترجم)

☆☆☆☆☆

ضمیمہ-۱

بندہ محتاج عبدالفتاح ابوغدہ رقمطراز ہے دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ میری اور میرے والدین کی مغفرت فرمائے اور جس دن اللہ کے حضور پیشی ہو اللہ تعالیٰ محض اپنے کرم واحسان اور عفو ورحمت کا معاملہ فرمائے۔ میں اِس کتاب کی خدمت اور حتی الامکان اُس کے متفرق نسخوں کے تقابل اور تجزیہ سے رجب ۱۳۸۶ھ کے اواخر میں اِس وقت فارغ ہوا، جب مجھے حمص کے قریب شام کے دیہاتی علاقے کی ''تدمر'' نامی جیل سے رجب، ۱۳۸۶ھ میں اسلام اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں قید وبند کی صعوبتوں سے رہائی نصیب ہوئی۔

جب آدھی رات کے بعد گھر سے قید خانہ کی طرف لیجایا گیا تو اُس وقت میرے پاس '' الإحكام في تمييز الفتاویٰ عن الأحكام'' کا وہ نسخہ موجود تھا جس کی میں نے ایڈیٹنگ کی تھی اور چار مخطوطہ نسخوں کے ساتھ اُس کا تقابل بھی کیا تھا اور اِس کے ساتھ متفرق نسخوں کے درمیان پائے جانے والے اختلاف کا بھی بغور مطالعہ کیا۔ اِس وقت میرے پاس جلیل القدر شیخ علامہ محدث وفقیہ مولانا ظفر احمد تھانوی رحمہ اللہ کی کتاب ''قواعد فی علم الحدیث'' بھی تھی۔

جب مجھے جیل میں ڈال دیا گیا تو میں نے ''الاحکام'' کے اصل متن (ٹیکسٹ) اور مختلف نسخوں کے درمیان پائے جانے والے اختلاف کا اچھی طرح مطالعہ کیا، اِس حالت میں مجھ جیسے آدمی میں جتنی استطاعت ہوسکتی ہے اُس کے مطابق میں نے اس کتاب پر تعلیقات وحواشی تحریر کردیے۔ پھر جب گیارہ ماہ کی قید کے بعد اللہ تعالیٰ نے جیل کی مصیبت سے نجات عطا فرمائی، اپنے شہر ''حلب'' آکر میں نے اِس کتاب میں کچھ مزید تعلیقات وحواشی کا اضافہ کیا۔

اب الحمدللہ یہ کتاب اِس طرز پر مکمل ہوئی جس طرز پر اِس کتاب کا پہلا انڈیشن ۱۳۸۷ھ میں شائع ہوا تھا، والحمد لله الذی بنعمة تتم الصالحات ونعوذ بالله من حال اهل النار۔

اِس کتاب کا یہ دوسرے ایڈیشن تصحیحات اور مفید حواشی کی وجہ سے یہ ایڈیشن پہلے سے زیادہ بہتر ہوگیا ہے۔ اِن تعلیقات کے لیے میں نے مراکشی مخطوطے کے پانچویں ایڈیشن سے استفادہ کیا جو کہ مراکش کے شہر رباط کی عوامی لائبریری میں موجود ہے۔ چند مراجعات کے علاوہ اِس کتاب کی تصحیح اور اِس کو قابل اشاعت بنانے کی خدمت سے فراغت ۱۴۰۹ھ میں کینیڈا کے شہر فان کوفر (پان کوپر) میں ہوئی۔

اِس کے بعد مجھے علمی مشاغل اور اچانک پے در پے ضروری سفر کی وجہ سے اِس مختصر بقیہ علمی کام کی تکمیل کا موقع ۱۴۱۴ھ میں ٹورنٹو، کنیڈا میں ملا۔ اللہ تعالیٰ نے اِس کتاب کی خدمت کو قبول فرمائے اور اُس کی تر و تازگی کو درجہ کمال تک محض اپنے فضل وکرم سے پہنچایا، میری اِس محنت کا اندازہ ہر قاری بخوبی لگا سکتا ہے۔ اِس کتاب سے استفادہ کرنے والے بھائیوں اور فائدہ پہنچانے والے اکابر علمآء سے نیک تمناؤں اور دعاؤں کی اُمید کا طلب گار ہوں، اور اللہ تعالیٰ ہی محسنین کو بہترین جزا عطاء فرمانے والا ہے، والحمد للہ رب العالمین۔

علامہ قرافیؒ کی عبارت پر اشکال:

اَلاِحکام میں موجود علامہ قرافیؒ کی عبارت پر وارد ہونے والے اشکال کے بارے میں بعض علماء مالکیہ کی رائے کا تذکرہ الاِحکام کے ص: ۱۳۴ میں رسول اللہ ﷺ کے ارشاد مبارکہ "من قَتَلَ قَتِيْلاً فله سَلَبُه" کے ضمن میں گذر چکا ہے۔ امام مالکؒ نے فرمایا:

رسول اللہ ﷺ کا یہ تصرف بحیثیت امام تھا لہذا آپ کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لڑائی سے پہلے امام سے اجازت لیے بغیر کسی مقتول کافر کے چھینے ہوئے مال کو اپنے لے مخصوص کر لے۔

وہاں میں نے حاشیہ میں ذکر کیا تھا کہ امام مالک سے منسوب امام قرافیؒ کے قول "قبل الحرب" پر اشکال وارد ہوتا ہے، کیونکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ مالِ غنیمت کی تقسیم سے پہلے کسی مجاہد کو مالِ غنیمت میں سے "تنفیل" (یعنی مالِ غنیمت میں سے کچھ حصہ مختص کرنا) دینے کا اعلان کرنا حاکم وامیر کے لیے جائز نہیں ہے۔ جبکہ یہاں "قبل الحرب، جنگ سے پہلے" کہہ کر یہ کہا گیا ہے کہ جائز ہے، دونوں اقوال آپس میں متعارض ومخالف ہیں۔

میں نے اِن اشکالات کے حل کے لیے بعض اکابر مالکی علماء سے رجوع کرتے ہوئے اُن سے خط وکتابت کی، اُنہوں نے اِس بارے میں کئی تفصیلی جوابات تحریر کر کے مجھے روانہ کیے۔ پھر میں نے اُن کی جانب سے بھیجے گئے تفصیلی جوابات کا دوسری کتابوں سے موازنہ کیا تاکہ طویل فاصلہ سے ہونے والی خط وکتابت کی وجہ سے کلام میں ربط باقی رہے۔ اِس بارے میں انہوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ

پیش خدمت ہے۔سب سے پہلے علامہ زماں ،فقیہ،عظیم محدث شیخ محمد جواد صقلیؒ سے بھی مراسلت ہوئی شیخ مراکش یونیورسٹی کے کلیہ شرعیہ کے ڈین تھے(شیخ کی وفات عید الفطر کی رات ۱۳۹۲ھ کو ہوئی)۔ اُن کو میں نے ۷رصفر ۱۳۸۹ھ کو ریاض سے خط لکھا تھا، اُنہوں نے میرے خط کا جواب دیا، انہوں نے جواب میں مجھے بعض ایسے القاب سے نوازا، جن کے درحقیقت وہ خود ہی مستحق تھے یہ اُن کی کسرنفسی اور تواضع کی علامت تھی جس کے لیے علماء مراکش مشہور ہیں۔

شیخ محمد جواد صقلیؒ کا خط:

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلى الله على سيدنا محمد و على اٰله و صحبه و سلّم

عالی ظرف علاّمہ محقق فاضل شیخ عبدالفتاح ابوغدہ کے نام

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ ،وبعد!

امام قرافیؒ کا جو قول ''الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرّفات القاضي و الإمام'' میں مذکور ہے!

''کسی آدمی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ لڑائی سے پہلے امام کی اجازت کے بغیر مقتول کافر سے چھینے ہوئے مال کو اپنے لیے خاص کر لے'' اس پر آپ نے جو اشکال بیان کیا ہے اُس کا جواب پیش خدمت ہے۔

امام مالکؒ کے قول کہ قاتل امام وحاکم کی اجازت ہی سے مقتول کے سلب کا مستحق ہوسکتا ہے اور امام کے لیے لڑائی سے پہلے ''من قَتَلَ قَتِيْلاً فله سَلَبُه'' (جو کسی کو قتل کرے گا اُس کا سامان قاتل کو ملے گا) کہنا جائز نہیں، ہاں لڑائی کے بعد اس طرح کہا جا سکتا ہے۔

جی ہاں اگر امام لڑائی سے پہلے بھی اِس طرح کہہ دے تو اُس کا قول نافذ العمل ہوگا ،اگرچہ امام کے لیے اِس طرح کہنا ناجائز ہے۔کیونکہ یہ اختلافی مسئلہ ہے، جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ لڑائی سے پہلے اجازت دینے کو بعض ائمہ نے جائز قرار دیا ہے، جیسے کہ امام احمد بن حنبلؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔

امام قرافیؒ اپنی عبارت میں اگر حرف ''لَوْ'' کا اضافہ فرما دیتے اور عبارت یوں بن جاتی ''إلّا باذن الامام فی ذلک وَلَوْ قبْلَ الحرب'' تو بہت اچھا ہوتا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا، تو اس صورت میں امام قرافی کے قول سے مبالغہ مراد لینا ممکن تھا۔

اس سے بھی بہتر یہ تھا کہ ''قبل الحرب'' کو حذف کر دیتے تو اُن کا قول ''قبل الحرب'' اور بعد الحرب دونوں صورتوں کو شامل ہوتا۔ لیکن جب اُنہوں نے قبل الحرب کے الفاظ ذکر کر ہی دیے ہیں تو حرف ''لَوْ'' کے اضافہ کے بغیر بھی اُن کا کلام غلط نہیں ہے، کیونکہ زیادہ سے زیادہ انہوں نے ایک مبہم چیز کی وضاحت کر دی کہ جب امام کی اجازت قبل الحرب ہو تو چھینا ہوا مال دوسرے کا ہوگا۔ اسی طرح اگر اجازت لڑائی کے بعد ہو تو بطریق اولی غیر کا ہوگا۔ اس صورت میں اُن کا قول (کما اتفق ذلک من رسول اللہ ﷺ) سے اجازت مراد ہوگی اور قبل الحرب اجازت کے ساتھ مقید نہ ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے لڑائی کے بعد اجازت دی تھی نہ کہ پہلے۔

اس کی دوسری توجیہ یہ ہوگی کہ قاتل مقتول کے سامان میں سے اُن چیزوں کو اپنے لیے مختص کر لے جن کے بارے میں امام کے لیے قبل الحرب اجازت دینا حرام ہو تو پھر ایسی صورت میں نتیجہ یہ ہوگا کہ قاتل مقتول کے سلب میں سے اُن چیزوں کو امام کی اجازت سے اپنے لیے مختص کر سکتا ہے۔

رہا لفظ ''قبل'' کو ''بعد'' سے تبدیل کرنا تو یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ ''قبل'' کو ''بعد'' سے تبدیل کرنے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قاتل مقتول سے چھینے ہوئے مال کو امام کی اجازت بعد الحرب کی صورت میں اپنے لیے مختص کر سکتا ہے، جو مفہوم آپ نے بیان کیا ہے وہ درست نہیں۔

یہ اشکال درست نہیں کہ یہ اعتراض تو اُن کی اپنی عبارت پر بھی وارد ہو سکتا ہے، اس لیے کہ وہ عبارت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ قاتل، مقتول سے چھینے ہوئے مال کو اپنے لیے صرف امام کی اجازت قبل الحرب ہی کی صورت میں مختص کر سکتا ہے اور لڑائی کی بعد والی صورت میں مختص نہیں کر سکتا، اس اعتراض کا جواب ہم یہ دیں گے کہ اس عبارت کا یہ مفہوم نہیں نکلتا، چہ جائیکہ اُسے بعد والی بحث کا مقتضی قرار دیا جائے۔ جس طرح علامہ قرافی کی عبارت کا صحیح ہونا روایت فی المذہب کی وجہ سے ہے جو اُس کو ثابت کرتی ہے، اسی کو امام قرافی نے اختیار کیا ہے اور یہ بھی دو وجوہات کی بنیاد پر صحیح نہیں ہے

۱۔ اس روایت کا حقیقۃً کوئی وجود نہیں ہے کیونکہ یہ مالکی مسلک کے بعض شیوخ کا

قول ہے جو کہ علامہ تلمسانی نے ذکر کیا ہے۔ اور پھر علامہ راہونی نے بھی اِسی قول کو رزقانی ۳: ۱۶۳ کے حاشیہ پر نقل کیا ہے۔

۲۔ فرض کریں یہ روایت اگر علامہ قرافی ہی کی ہو تو پھر اُن کا یہ کلام ناقابل اعتبار ہوگا، اس لیے اُن کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ جواز کی دو صورتوں میں صرف ایک ہی صورت میں قاتل کے لیے مقتول سے چھینے ہوئے مال کو اپنے لیے مختص کرنا جائز ہے۔ اور وہ صورت یہ ہے کہ امام لڑائی سے پہلے اجازت دیدے اگرچہ کوئی بھی شخص بعد الحرب کی اجازت کی صورت میں قاتل کے لیے مقتول کسے چھینے ہوئے مال کو اپنے لیے مختص کرنے کے عدم جواز کا قائل نہ ہو۔

اِس مسئلہ کے بارے میں مجھے صرف اتنی ہی حقیقت کا علم ہو سکا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

انتہائی ادب واحترام کے ساتھ میرا اسلام قبول فرمائیے۔

والسلام علیکم ورحمۃ ''فاس، کلیہ شریعہ ۲۵/ ۲/ ۱۳۸۹ھ محمد جواد بن عبدالسلام صقلی حسینی''۔

علامہ شیخ صالح موسیٰ سے مراسلت

میں نے علامہ قرافی کی اسی مذکورہ عبارت پر ہونے والے اشکال کے بارے میں صاحب فضیلت، علامہ، عظیم المرتبت فقیہ شیخ صالح موسیٰ شرف مالکی رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی مراسلت کی تھی شیخ کا شمار جامعہ ازہر کے اکابر علماء میں سے تھا اور بڑی کلاسوں کے استاذ تھے۔ ان سے مراسلت پہلے تو شیخ محمد فؤاد برازی کی توسط سے ہوئی جو کہ اُس وقت شیخ صالح کے ہاں زیرِ تعلیم اور اُن کے شاگرد تھے۔ پہلا جواب تو محمد فؤاد نے دیا جس کا تذکرہ آئندہ صفحات میں کیا جائے گا۔ اِس کے بعد صالح موسیٰ شرف'' سے براہ راست مراسلت ہوئی تو اُنہوں نے بھی جواب دیا، پہلے صالح موسیٰ شرف کا مراسلہ ملاحظہ ہو۔

علامہ شیخ صالح موسیٰ کا پہلا خط

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للّٰہ ربّ العالمین والصلاۃُ والسلامُ علیٰ اشرف المرسلین سیدنا ومولانا محمد رسول اللہ خاتم الانبیاء والمرسلین صلوات اللہ وسلامہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وصحابتہٖ و من تبع ھدیہ إلیٰ یوم الدین۔

وبعد: (عبدالفتاح ابوغدہ) کے خط کے جواب میں یہ خط تحریر کیا جا رہا ہے، جس میں اُنہوں نے پوچھا ہے کہ کیا مقتول کا سَلَب (یعنی مقتول سے چھینا مال) قاتل کو ملے گا؟ اور یہ شیخ فاضل علامہ عبدالفتاح ابوغدہ کی محنت کا ثمرہ ہے کہ جنھوں نے مقتول کے سَلَب کے متعلق امام قرافی کے مذکورہ قول کے بارے میں تسلی بخش جواب حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی توفیق ومدد سے عرض کرتا ہوں:

امام یا امیر لشکر کے لیے جائز ہے کہ وہ مجاہدین کو دشمن کے خلاف جہاد میں ترغیب دے اور اُن میں سے بعض کے لیے مصلحت کے پیش نظر کچھ حصہ متعین کر دے لیکن شرط یہ ہے کہ وہ حصہ غنیمت کے خمس میں سے ہو، اُن چار حصوں میں سے نہ ہو جو مجاہدین کے لیے مخصوص کر دیے گئے ہیں۔ اور امام وامیر لشکر کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ لڑائی خاتمہ کے بعد یوں کہہ دے ''تم میں سے ہر شخص اپنے مقتول کے سامان کا مالک ہے۔

سَلَب وہ مال ہوتا ہے جو لڑائی کی حالت میں مقتول کے پاس سے برآمد ہو مثلاً گھوڑا، زرہ، تلوار، نیزہ اسلحہ کی پیٹی اِسی طرح کی اور چیزیں جو لڑائی کی موقع پر عموماً انسان کے پاس ہوتی ہیں۔ مشہور قول کے مطابق اِس میں سرداروں کی کنگن اور تاج وغیرہ شامل نہیں ہوتے۔

امام یا امیر لشکر کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ لڑائی سے پہلے یوں کہہ دے جو شخص جس کو قتل کرے گا اُس کا سامان اُسی کو ملے گا، کیونکہ اِس طرح مجاہدین کی نیتوں میں جہاد فی سبیل اللہ کے حوالے سے فتور پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اور اُس جہاد کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی صلہ نہیں ملے گا۔ البتہ بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ امام یا امیر لشکر کے لیے لڑائی سے پہلے اس طرح کہنا ممنوع ہے۔ لیکن معتبر قول کے مطابق امام یا امیر لشکر کے لیے اس طرح کہنا مکروہ ہے۔ کیونکہ مال غنیمت کے

حصول کے لیے قتال کرنا حرام نہیں ہے بلکہ خلاف اولیٰ ہے۔

امام یا امیر لشکر کا قول " من قتلَ قتیلاً فلهُ سَلَبُهُ " میں ماضی کا صیغہ بول کر مجازاً مستقبل مراد لیا گیا ہے یعنی " من یقتُلْ قتیلاً فلهُ سَلَبُهُ " ہوگا۔ ہاں امام یا امیر لشکر اگر لڑائی کے بعد یہ جملہ کہیں تو پھر اس صورت میں یہ جملہ حقیقۃً ماضی کے معنی پر محمول ہوگا۔ اگر کسی مجاہد نے بہت سے لوگوں کو قتل کیا تو اُن سب سے چھینا ہوا مال اِسی کو ملے گا۔

امام یا امیر لشکر کے علاوہ کسی اور شخص کے لیے جائز نہیں کہ مال غنیمت کے خمس میں سے کچھ مخصوص اشیاء کو اپنے لیے مختص کر لے۔ کیونکہ اِس کا اختیار صرف انہی دونوں کو ہے کہ جہاں مصلحت دیکھیں تو خمس میں سے کوئی حصہ مختص کر سکتے ہیں۔ اور قاتل کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ از خود مقتول کا سَلَب امام یا امیر لشکر کے قول " من قتلَ قتیلاً فلهُ سَلَبُهُ " کے بغیر ہی اپنے لیے مختص کر لے۔ امام یا امیر لشکر کا یہ اختیار صرف عہد رسالت ﷺ کے ساتھ مختص نہیں تھا بلکہ ہر وہ جہاد جو مسلمان دشمنان اسلام کے ساتھ کریں تو اُس میں اس کی اجازت ہے۔ لیکن شرط یہ ہے امام یا امیر لشکر کا یہ قول لڑائی کے بعد ہو اور اگر اُس نے لڑائی سے پہلے کہہ دیا تو پھر ممنوع یا مکروہ ہوگا، جیسا کہ پچھلی سطور میں مذکور ہوا ہے۔ اِس بارے میں امام مالکؒ سے دو روایتیں مروی ہیں، لیکن مالکی مسلک کی مشہور روایت کراہت کی ہے۔ مقتول کا سَلَب عورت، بچہ، بوڑھا یا راہب کے لیے بھی ہوگا بشرطیکہ انہوں نے لڑائی میں شرکت کی ہو۔ واللہ اعلم۔

صالح موسیٰ شرف مالکی

عضو جماعة كبار العلماء

واستاذ الدراسات العليا بجامعة الأزهر.

اِس مسئلہ کی تحقیق کے لے درج کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔

مراجع:

۱۔ كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني.

۲۔ حاشية الشيخ علي الصعيدى على هذه الرسالة.

۳- الشرح الصغير علىٰ متن خليل للشيخ الدردير.

۴- حاشية الصاوي على الشرح المذكور.

۵- حاشية الدُّسوقي على الشرح الكبير للشيخ الدردير علىٰ متن خليل

۶- اس موضوع سے متعلق ''المدونۃ'' میں موجود علامہ سُحنون، علامہ عبدالباقی، علامہ ابن حبیب اور علامہ ابن قاسم رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اقوال۔ پہلا جواب ختم ہوا۔

علامہ شیخ صالح موسیٰ کا دوسرا خط

اس کے بعد دوسرا جواب پیش خدمت ہے جو کہ مجھے طویل القابات اور تعریفی کلمات سے خطاب کرتے ہوئے روانہ کیا گیا، یہ سارے احسانات محض اللہ تعالیٰ کی عنایات اور اُس کی کرم نوازی ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحيم

نَحْمَدُهٗ سبحانهٗ وتعالىٰ ونشكره علىٰ فضله ونِعْمائهِ الجيزيلة ،التي لاتحصىٰ و لاتُعَد،ونصلي ونُسَلِّم علىٰ سيدنا ومولانا خاتم الأنبياء والمرسلين ،محمد بن عبد الله الذي أرسله الله رحمة للعالمين،وعلىٰ آله وصحابته و من تبع هَدْيه إلىٰ يوم الدين.

وبعد!

صاحب فضیلت عظیم عالم جن کو اللہ کریم نے قلب خاشع، علم نافع، نور ساطع (پھیلنے والا نور) اور علم میں وسعت عطا فرمائی ہے جو کہ امام العصر شیخ عبدالفتاح ابو غدہ کے نام گرامی سے موسوم ہیں۔ اُن کے خط کے جواب میں یہ خط تحریر کیا جا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی توفیق و مدد سے عرض کرتا ہوں، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔

میرے اس خط کے جواب میں جو میں نے آپ کو اپنے شاگرد فواد برازی کے ہاتھ بھجوایا تھا آپ کا مبارک خط ۹/۵/۱۳۹۸ھ کو مجھے موصول ہوا، معقولات و منقولات میں آپ کی مہارت تامہ کے بارے میں مجھے شیخ فواد برازی نے آگاہ کیا۔

علامہ قرافیؒ کی کتاب میں ہمارے امام مالکؒ، اللہ تعالیٰ ان دونوں سے راضی ہو اور ہمیں ان دونوں کے علم سے نفع عطا فرمائے، سے منقول جو خاص مسئلہ مذکور ہے علامہ قرافیؒ کی عبارت صحیح ہے

اُس میں کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ علامہ قرافیؒ کا ''نَفَل'' کے بارے میں اِس قول کہ ''کسی شخص کے لیے امام کی اجازت کے بغیر قبل الحرب کسی خاص حصہ کو اپنے لیے مختص کرنا درست نہیں ہے'' کا مطلب یہ ہے کہ امام کے علاوہ کسی اور کے لیے لڑائی سے پہلے مقتول کے سَلَب کو اپنے لیے مختص کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ لہٰذا علامہ قرافیؒ کا قول ''قبل الحرب ''سَلَب کو مختص کرنے سے متعلق نہیں ہے کیونکہ اِس عبارت'' فی ذلک قبل الحرب'' کا تعلق امام کی اجازت سے متعلق ہے۔ اِس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا:

کہ امام کو لڑائی سے پہلے اس بات کا اعلان کرنے کا اختیار ہے کہ جو جس کو قتل کرے گا اُس سامان اُسی کو ملے گا۔ لہٰذا یہ اعلان امام یا اسی طرح اُس کے نائب کی جانب سے قبل الحرب میں بھی ہوسکتا ہے۔ رہا سَلَب کے مالک بننے اور اُس کو کسی کے لیے مختص کرنے کا مسئلہ تو اُس پر عملدرآمد لڑائی کے اختتام کے بعد ہی ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین کا یہی معمول تھا۔ اُن کو معلوم تھا کہ اِس عہد مبارک میں مجاہدین کو اللہ کے کلمہ کی سربلندی کے لیے مال اور اولاد جہاد سے غافل نہیں کریں گے، لہٰذا لڑائی سے پہلے امام کی جانب سے'' من قَتَل قتیلاً فلهٗ سَلَبه''(۱) کی اجازت اُن کو اِس مقصد سے جس کے لیے وہ نکلے ہیں نہیں ہٹاتی تھی اور جہاد سے اُن کا مقصد دینِ الٰہی کی نصرت اور اِعلاءِ کلمۃ اللہ وغیرہ تھا۔

مرورِ زمانہ کے بعد جب لوگوں میں ایمانی کمزوری آ گئی اور دنیاوی ساز وسامان اور اُس کی زیب زینت میں مشغول ہو گئے تو بعض فقہاء نے (جن میں مالکی فقہاء بھی شامل ہیں) یہ رائے دی کہ لڑائی سے پہلے یا لڑائی کے دوران امام یا امیر لشکر کے لیے اِس طرح کی اجازت دینا اِس خوف کے پیشِ نظر مکروہ ہے کہ یہ لوگ مقتولین کے ساز وسامان جمع کرنے میں مشغول ہو جائیں گے اور جس مقصد کے لیے وہ نکلے تھے وہ فوت ہو جائے گا۔ اور اُن کا جہاد اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لیے نہ ہوگا بلکہ مال ودولت کے حصول کے لیے ہوگا۔

---

(۱) یہاں شیخ کی عبارت سے معلوم ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ سے قاتل کے لے مقتول کے سَلَب کی اجازت کا صدور لڑائی سے قبل ہوا ہے حالانکہ یہ بات خلافِ حقیقت ہے۔ کیونکہ یہ اجازت لڑائی کی بعد تھی جیسا کہ فتح الباری، ۶:۴ ۲۴ اور شرح صحیح مسلم، ۱۲: ۵۸ میں غزوہ حنین کے تذکرہ میں حضرت قتادہ ؓ سے روایت کردہ حدیث سے واضح ہوتا ہے۔

علامہ قرافیؒ کی عبارت میں موجود اشکال کا یہ ایک بہترین حل ہے جو میری سمجھ میں آیا ہے اور پچھلے خط میں یہ بات ذکر کر دی گئی ہے کہ یہ اجازت عہد رسالت ﷺ کے ساتھ خاص نہیں تھی بلکہ کسی بھی زمانہ کے امام یا اُس کے نائب کو اِس کا اختیار ہے اور میں نے یہ بھی ذکر کیا تھا کہ امام یا اُس کے نائب کے علاوہ کسی اور کو اس کا اختیار حاصل نہیں ہے۔

اِس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ علامہ قرافیؒ نے جو کچھ نقل کیا ہے صحیح ہے، وہ اپنے فقہی مسلک سے متفق ہیں، کہ جب تک لوگ مخلص تھے یہ اعلان لڑائی سے پہلے ہوتا تھا کیونکہ مال اور اولاد کی محبت اُن کو اللہ کے دین کی نصرت اور اُس کے لیے جہاد کرنے سے غافل نہیں کر سکتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض صحابہ کرام کے بارے میں آتا ہے کہ وہ اِس بات کی بھی پرواہ نہیں کرتے تھے کہ اُن کے ہاتھ سے اُن کا فر باپ یا بیٹا قتل ہو جائے، کیونکہ صحابہ کرام کے نزدیک ایمان قرابت داری اور نسب کے تعلق سے زیادہ گراں قدر اور اہم تھا۔

پھر جب لوگوں میں ایمان کی کمزوری آ گئی اور وہ اسلحہ، مال و دولت اور دوسرے متاع حیات میں مشغول ہو گئے تو اِس بات کا اندیشہ پیدا ہوا کہ اگر لڑائی سے پہلے اِس طرح کی اجازت دے دی جائے تو مجاہدین کی نیت میں فتور آ جائے گا اور وہ مقتولین کے سَلَب حصول کے لیے جہاد کریں گے۔ بہرصورت جہاد کے ختم ہونے کے بعد ہی قاتل، مقتول کے سَلَب کا مالک ہوگا۔ کیونکہ مقتول کے سلب جہاد شروع کرنے سے پہلے مالک ہونا عقل سے بالاتر ہے۔ واللہ اعلم، الحمد لله الذی هدانا لهذا وما كنا لنهتدی لولا أن هدانا الله

بندہ عاجز نے یہ تحریر جو اپنے رب سے معافی اور حسن خاتمہ کا امیدوار ہے، ۲۳؍ جمادی الاولیٰ ۱۳۹۸ھ بمطابق ۱-۵-۱۹۷۸ء کو لکھی۔

صالح موسیٰ شرف

عضو جماعة كبار العلمآء

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ کی تحقیق

(شیخ عبدالفتاح ابوغدہ فرماتے ہیں) میں نے مناسب سمجھا کہ علماء مالکیہ میں سے جن فضلاء کے نام میں نے ذکر کیے تھے اُن کے تینوں جوابات کے بعد علماء مالکیہ کی کُتب فقہ سے کچھ تصریحات نقل کردوں۔ اس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے مالکی فقہ کی بہت سی کتابوں میں سے صرف تین کتابوں سے اقتباسات نقل کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ اور جس شخص کو مزید تفصیل مطلوب ہو اُس کے لیے فقہ مالکیہ کی کتابوں کا وسیع ذخیرہ موجود ہے۔

۱- امام ابن رُشد الجدؒ کی کتاب ''**المقدمات الممهّدات**'' ۱: ۲۶۹، مطبوعہ ساسی، میں ان کا قول موجود ہے کہ امام مالکؒ کے ہاں امام وامیر لشکر کے لیے یہ جائز نہیں کہ قتال سے پہلے وہ کسی کے لیے کوئی خاص حصہ مختص کردیں کیونکہ اس سے مجاہدین کی نیت میں خرابی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، اور اگر امام وامیر لشکر بھی ایسا کردیں (یعنی قتال شروع ہونے سے پہلے کسی مجاہد کے لیے کوئی حصہ مختص کردیا) تو اس صورت میں امام کا حکم برقرار رہے گا کیونکہ اس مسئلہ کے بارے میں جو آثار واقوال منقول ہیں اُن میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

۲- امام ابوالولید باجی کی کتاب '' المنتقیٰ فی شرح المؤطا'' ۳: ۱۹۰، میں حضرت ابوقتادہ ﷛ کی روایت کردہ حدیث کے ضمن میں اُن کا قول موجود ہے، یہ شرح بارش کی قطروں سے بھی زیادہ عمدہ اور مفید ہے، امام مالکؒ کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے کہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے قتال ختم ہوجانے کے بعد رسول اللہ ﷺ نے یہ '' من قتلَ قتیلاً فلهُ سَلَبُه'' ارشاد فرمایا تھا۔ اس کے بعد اس کی تائید میں چار توجیہات ذکر کیں ہیں۔ اس میں تیسری توجیہ میں اُن کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے اس کی اجازت لڑائی سے فراغت کے بعد اُس وقت دی تھی جب لوگ لڑائی سے شکست کھا کر واپس لوٹ رہے تھے۔ اس سے یہ بات ثابت ہورہی ہے کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے مجاہدین کو جنگ میں اُبھارنے کے ارادہ سے یہ ارشاد نہیں فرمایا تھا کیونکہ اگر آپ کا ارادہ مجاہدین کو جہاد پر اُبھارنے کا ہوتا تو آپ قتال شروع ہونے سے پہلے اشاد فرماتے۔

چوتھی توجیہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر امام لڑائی ختم ہونے کے بعد یہ کہتا ہے تو پھر

مجاہدین کی نیتیں صاف رہیں گی اور ان میں سے ہر ایک اللہ کے کلمہ کی سربلندی کی نیت سے جہاد کرے گا۔ لیکن اگر امام و امیر لشکر نے قتال شروع ہونے سے پہلے یہ کہہ دیا تو اُس کا اثر اُن کی نیتوں پر ضرور پڑے گا گویا اُس نے لوگوں کو مال کے حصول کے لیے جنگ پر آمادہ کیا ہے۔

۳۔ علامہ خلیل اپنی کتاب ''مختصر'' باب الجہاد کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں کہ امام و امیر لشکر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ کسی مصلحت کی خاطر مال غنیمت کے خُمس میں سے مقتول کے سلب کو کسی فرد کے لیے مختص کر دے، اور قتال ختم ہونے سے پہلے امیر لشکر کے لیے یہ کہنا '' من قتلَ قتيلاً فلهٗ سَلَبُه'' درست نہیں ہے۔ ہاں اگر مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے اُس نے اپنے قول کو کالعدم قرار نہیں دیا تو پھر اُس کے قول پر عمل درآمد کیا جائے گا۔

شیخ صالح عبدالسمیع آبی اَزہری نے مختصر کی شرح ''جواهر الاكليل'' ۱:۲۶۱ میں علامہ خلیلؒ کے قول '' ولم يجز'' کے ذیل میں یہی بات نقل کی ہے۔ اور '' المدوّنة'' میں کراہت کی تصریح کی گئی ہے۔ بعض مالکیہ نے اس کو ظاہر پر باقی رکھا ہے اور بعض نے اس کو ممانعت پر محمول کیا ہے۔ اور یہ جملہ ''إن لم ينقض القتال'' قتال سے پہلے اور قتال کے درمیان دونوں صورتوں پر صادق آتا ہے اور '' لم يجز'' کا فاعل '' من قتل قتيلاً فله سلبه'' کے الفاظ ہیں، یعنی لوگوں کی نیتوں میں فساد پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اور امیر لشکر کا یہ طرز عمل مجاہدین کو ایسے قتال کے لیے اُبھارنے کا سبب بنے گا جس کا مقصد صرف مال و متاع کا حصول ہوگا۔

حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے: لاتُقَدِّمُوا جَمَاجِمَ المسلمين إلى الحصون مسلمانوں کے سروں کو قلعوں کی طرف مت بڑھاؤ، کسی مسلمان کو میں بچالوں مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں کسی قلعہ کو فتح کروں۔

اگر امیر لشکر مال غنیمت جمع ہونے سے پہلے اپنا حکم واپس لے لے، تو اس صورت میں اُس کا رجوع اُن مقتولین کے سامان میں معتبر ہوگا جو رجوع کرنے کے بعد قتل ہوئے اور جو لوگ رجوع سے پہلے مارے گئے ہوں تو اُن کے سامان میں امیر کا قول معتبر نہ ہوگا۔ ہاں مال غنیمت جمع کرنے کے بعد امام کے رجوع کا اعتبار نہ ہوگا، لہذا ہر وہ شخص جس نے ایسا کام انجام دیا جس پر امام و امیر لشکر نے انعام مقرر کیا تھا تو وہ شخص انعام کا مستحق ہوگا اگرچہ اُس وقت وہ اصل مال غنیمت میں سے ہو جب اس نے انعام کی صراحت کر دی تھی۔ اور اگر خُمس میں سے انعام دینے کی صراحت کی تھی یا اُس نے مطلق رکھا تھا تو اُسی میں سے ہوگا۔

اس مقام سے متعلق وہ بات رہ گئی جس پر تنبیہ کرنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ! غزوہ حنین کے متعلق ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جسے امام نووی نے شرح صحیح مسلم ،۱۲: ۵۸، پر نقل کیا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ ''پھر جب لوگ جہاد سے لوٹ آئے اور حضور علیہ الصلاۃ والسلام تشریف فرما تھے اسی دوران آپ نے ارشاد فرمایا: ''من قتلَ قتيلاً فلهُ سَلَبُه''۔

امام نووی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: کہ اِس حدیث کے مفہوم کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ امام مالک، امام شافعی اور امام اوزاعی کا کہنا ہے کہ قاتل تمام لڑائیوں میں مقتول کے مال کا مستحق ہوگا، امیر لشکر نے چاہے قتال سے پہلے ''من قتلَ قتيلاً فلهُ سَلَبُه'' کہا یا نہ کہا ہو۔ کیونکہ یہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام کا فتویٰ ہے اور یہی شرعی حکم ہے جو کسی حاکم کی اجازت دینے یا نہ دینے پر موقوف نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور اُن کے متبعین کا قول یہ ہے کہ صرف کسی کو قتل کر دینے سے قاتل مقتول کے سلب کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ مقتول کا وہ سلب مال غنیمت کی طرح تمام مجاہدین کے لیے ہوگا۔ ہاں اگر امام لڑائی سے پہلے ''من قتلَ قتيلاً فلهُ سَلَبُه'' کہہ دے تو پھر اس صورت میں قاتل مقتول کے سَلب کا مستحق ہوگا۔ اِن حضرات نے اس حدیث کو اِسی پر محمول کیا ہے اور حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے اِس ارشاد کو مطلق قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں، یہ فتویٰ ہے عام حکم نہیں۔

پہلے قول میں امام مالک کا نام کاتب کی غلطی کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ امام مالک کا ذکر دوسرے قول میں امام ابوحنیفہ کے ساتھ بھی آیا ہے۔ اگرچہ دوسرے قول میں بھی امام مالک کا قول اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ کیونکہ امام مالک جہاد شروع ہونے سے پہلے امیر لشکر کی جانب سے کسی مجاہد کے لیے کوئی حصہ مقرر کرنے کو ممنوع یا مکروہ قرار دیتے ہیں جیسے کہ اِس سے پہلے جواهر الاكليل ص: ۲۷۷ کے حوالے سے نقل ہو چکا ہے۔

امام ابن قدامہ حنبلی نے ''المغنی'' نے اس مسئلہ کے بارے میں فقہاء کی آراء کے بارے میں بڑی عمدہ بات ارشاد فرمائی ہے چنانچہ وہ اپنی کتاب ''المغنی'' ج:۱۰، ص:۴۲۶ کی چھٹی فصل میں لکھتے ہیں کہ:

امیر لشکر نے چاہے ''من قتلَ قتيلاً فلهُ سَلَبُه'' کہا ہو یا نہ کہا ہو، قاتل بہرحال مقتول کے مال کا مستحق ہوگا، یہ مسلک امام اوزاعی، امام لیث، امام شافعی، امام اسحٰق، امام ابوعبید، اور امام ابوثور کا ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قاتل کے لیے مقتول کے سلب کا استحقاق صرف امیر لشکر کی اجازت کے ساتھ مشروط ہوگا۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام وامیر لشکر کی اجازت کے بغیر قاتل مقتول کے سَلب کا مستحق نہ ہوگا لیکن امام مالکؒ جہاد شروع ہونے سے پہلے امام وامیر کی اجازت کو معتبر نہیں مانتے، جیسا کہ غنیمت کے متعلق اُن کا مسلک گذر چکا ہے، اور فقہاء نے یہاں مقتول کے سَلَب کو مالِ غنیمت کا حصہ قرار دیا ہے اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی اِسی طرح کی ایک روایت منقول ہے۔

ضمیمہ-۲

شیخ عبدالرحمٰنؒ زین العابدین کے حالات زندگی:

جیسا کہ الاحکام کے مقدمہ میں علامہ قرافی کے حالات زندگی کے ذیل میں یہ بات کہی جاچکی ہے کہ علامہ قرافیؒ نے جس طرح ایک عجیب اور نادر گھڑی ایجاد کرنے میں مہارت حاصل کر لی تھی اگر اس جیسی مہارت وصلاحیت علمائے کرام میں پیدا ہو جائے تو یہ اُن کی عظمت، شان اور عزت و مرتبہ میں اضافے کا سبب بنے گی۔

شیخ عبدالرحمٰن اس جیسی صلاحیتوں اور اس سے بھی عمدہ مہارت سے فائدہ اُٹھایا کرتے تھے۔ فاضل اُستاذ، ماہر صانع، شیخ عبدالرحمٰن زین العابدین الانطاکی حلبی جو میرے دوست بھی ہیں اور ساتھی بھی۔ میرے شیخ علامہ محمد زین العابدین کے سب سے بڑے صاحب زادے ہیں (اللہ تعالیٰ دونوں کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے)۔ اِسی طرح کی عجیب وغریب امتیازی مہارت وصلاحیت کی وجہ سے ممتاز ہوئے ہیں۔

شیخ عبدالرحمٰنؒ کا ہمارے شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء (اللہ تعالیٰ اُن کی حفاظت فرمائے) کے ساتھ بڑا مضبوط اور گہرا تعلق تھا اور وہ دونوں کی آپس میں بڑی ہم آہنگی اور بے تکلفی تھی۔ ہمارے شیخ مصطفیٰ زرقاء نے شیخ عبدالرحمٰنؒ کی خصوصیات، امتیازات، اُن کی عمدہ مہارت اور بہترین صلاحیتوں کا مشاہدہ فرمایا ہے اور شروع سے آخر وقت تک اُن کی خدمت میں حاضر رہے ہیں۔

اِس وجہ سے میں نے اپنے شیخ سے (اللہ تعالیٰ اُن کے ساتھ بہتری کا معاملہ فرمائے) اِس بات کی خواہش ظاہر کی کہ اُنہوں نے جن جن عجیب اور نادر الوقوع چیزوں کا مشاہدہ کیا ہے اُن سب کو میرے لیے اپنے بلیغ قلم سے لکھ دیں، تاکہ میں امام قرافیؒ کی سوانح عمری میں شیخ عبدالرحمٰنؒ کی عجیب وغریب ایجادات کو بھی شامل کردوں۔ کیونکہ امام قرافیؒ اپنے وقت کے مقتدا بھی تھے اور فقہ وعلم اُصول کے ماہر بھی تھے اور اس کے ساتھ عجیب وغریب چیزوں کے موجد بھی تھے۔ ایک وجہ یہ بھی کہ شیخ عبدالرحمٰنؒ کے دار آخرت کی طرف رخت سفر باندھ لینے کے بعد اُن کے ساتھ بھائی چارے اور دوستی کا حق بھی ادا ہو جائے۔

ہمارے شیخ مصطفیٰ زرقاء نے نہایت خوش دلی سے اُن کی نئی ایجادات اور مہارت کے بارے میں لکھنے کا وعدہ فرمالیا۔ لیکن ہمارے شیخ مصطفیٰ زرقاء (اللہ تعالیٰ اُن حفاظت فرمائے) کی علمی مصروفیات اُن کے اوقات پر حاوی تھیں۔

اِسی بنا پر استاذ محترم کو اُن حالات کو تحریر کرنے کا موقع نہ ملا جن کے بارے میں مجھے اُن سے توقع تھی۔ مگر میری طرف سے مطالبات کی کثرت اور دو سال تک بار بار اُن کی خدمت میں حاضری دینے کے بعد اللہ تعالیٰ نے اُن کے لیے شیخ عبدالرحمٰنؒ کی ایجادات کے بارے میں لکھنا آسان بنا دیا اور اللہ تعالیٰ نے اس سلسلے میں اُن کی دستگیری فرمائی۔

انہوں نے شیخ عبدالرحمٰنؒ کی ایجادات و مہارت کے صرف ایک گوشہ سے متعلق حالات قلمبند فرمائے، اور انہوں نے اپنی یہ نادر تحریر ۱۰/۵/۱۴۱۳ھ کو ریاض میں مجھے بطور تحفہ عنایت فرمائی۔ میں یہاں پر اُن کی تحریر کو من وعن نقل کیے دیتا ہوں جو اُن کے شاہکار قلم نے فصیح و بلیغ انداز میں تحریر کیا ہے۔ ساتھ ساتھ میں نے اُس تحریر میں شیخ عبدالرحمٰنؒ کی بہت ساری عجیب وغریب ایجادات سے متعلق مہارتوں میں سے انتخاب کر کے کچھ تھوڑا سا اضافہ بھی کیا ہے۔ میری اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اُن کو اپنی جوارِ رحمت میں اپنی رضا وخوشنودی کی چادر سے ڈھانپ لے اور اُن کو اپنے فضل وکرم سے جنت الفردوس میں جگہ عنایت فرمائے، اِس میں کوئی شک نہیں کہ وہ دعاؤں کو سننے والا بھی ہے اور قبول کرنے والا بھی۔

ہمارے شیخ مصطفیٰ زرقاء حفظہ اللہ تعالیٰ کا لکھا ہوا مقالہ پیش خدمت ہے:

استاذ شیخ عبدالرحمٰنؒ زین العابدین کردی کے والد کا نام شیخ محمد زین العابدین کردیؒ ہیں اُن کا نسبی اور سسرالی خاندان درحقیقت انطاکیہ کا رہنے والا تھا۔ اور یہ شہر انتظامی حیثیت سے اسکندرون کے تابع تھا جس میں عدالت لگتی تھی، اور اسکندورن سلطنتِ عثمانیہ کے انتظامی ڈھانچے کے تحت حلب ڈویژن کے زیر انتظام آتا تھا۔

پہلی عالمی جنگ کے نتیجہ میں دولت عثمانیہ کا شیرازہ بکھرنے اور بلادِ عرب کا حکومت عثمانیہ سے جدا ہونے کے بعد بھی یہی انتظامی ترتیب فیصل کے عہد حکومت تک باقی رہی، کیونکہ امیر فیصل نے شام کے علاقوں سوریہ اور لبنان پر حکومت کی تھی۔ امیر فیصل کے والد شریف حسین بن علی حجاز کے حاکم تھے،

اور اِس وقت حجاز سلطنتِ عثمانیہ کا ایک صوبہ تھا۔ شریف حسین نے پہلی عالمی جنگ کے آخر میں حکومت عثمانیہ پر انگریز کے ورغلانے اور اِس بات کا لالچ دینے پر دھاوا بول دیا تھا کہ عثمانی حکومت کی شکست کی صورت میں جو علاقے جدا ہوں گے اُن تمام بلادِ عربیہ کی حکومت اُن کے حوالے کر دی جائے گی۔

چنانچہ شریف حسین نے اپنے حلیفوں کے ساتھ مل کر سلطنت عثمانیہ کو کئی حصوں میں تقسیم کرنے کی غرض سے سلطنتِ عثمانیہ کے خلاف بغاوت کرتے ہوئے اس اُس پر حملہ کر دیا۔ اس وقت وقتی طور پر سوریہ اور لبنان کی حکومت دو سال کے عرصہ کے لیے امیر فیصل بن حسین کے سپرد کی گئی۔ اِس کے بعد جب برطانیہ اور فرانس کے درمیان بلادِ عربیہ کی تقسیم کا معاہدہ مکمل ہوا جس کے نتیجہ میں سوریہ اور لبنان فرانس کے استعمار میں چلے گئے تو انگریزوں نے وعدہ خلافی کرتے ہوئے شریف حسین کو دیوار سے لگا دیا!!!

جب جنرل غورو نے دمشق پر لشکر کشی کی تو امیر فیصل وہاں سے بھاگ کھڑا ہوا، چنانچہ انگریزوں نے امیر فیصل کو عراق کا حاکم بنا دیا۔ سوریہ اور لبنان پر ۱۹۲۰ء میں فرانس کی استعماری حکومت قائم ہوئی تو چند سالوں تک اسکندریہ کی حکومت اور اِس سے ملحقہ علاقے انطاکیہ وغیرہ صوبہ حلب کے زیرِ انتظام رہے۔

پھر حلیفوں نے مصطفیٰ کمال کے ساتھ (جو کہ ترکی کے قائد ہیں، جنہوں نے ترکی افواج کو اپنے حلیفوں اور اُن کے باقی ماندہ لوگوں کو ترک علاقوں سے نکالنے کے لیے جمع کیا) ایک معاہدہ کیا تاکہ سلطنتِ عثمانیہ کے خاتمہ کا اعلان کیا جائے، اُس کے قبیلے کے لوگوں کو حکومت سے الگ کیا جائے، اور ترک علاقوں میں اسلام اور عرب کی جڑیں کاٹنے والا پروگرام نافذ کیا جا سکے۔ اور بلادِ عربیہ کو آپس میں ملانے والے پلوں کو منہدم کیا جائے، نیز اپنے اتحادیوں کے ہاتھ مضبوط کرتے ہوئے ترکی میں سیکولر حکومت کے قیام کا اعلان کیا جا سکے، تاکہ اُس میں صرف ایک مطلق العنان حاکم ہو۔

جب مصطفیٰ کمال یہ دستاویز نافذ کر چکا (اُس دستاویز کی چیدہ چیدہ باتیں درج ذیل ہیں)۔

۱۔ عربی زبان میں اذان دینے پر پابندی لگا دی گئی

۲۔ ترکی رسم الخط کو عربی حروف سے لاطینی حروف میں بدل دیا گیا (حتیٰ کہ قرآن کریم کی بھی شامل ہے)۔

۳۔ ترک عوام کے عربی ناموں کو اجنبی ناموں سے بدل دیا گیا، خود مصطفیٰ کمال کا نام بھی تبدیل کر کے اتاترک رکھا گیا۔

اس وقت فرانس نے اس بات سے اتفاق کر لیا کہ ترکی کو مکمل طور پر اسکندریہ کی حکومت دیدی جائے (اس میں انطاکیہ اور اُس کے زیرنگیں علاقوں کا انتظامی الحاق بھی شامل تھا)

اس طرح اسکندریہ کی حکومت شام سے چھین کر جدید ترکی کے حوالے کر دی گئی اور وہاں جدید سیکولر نظام نافذ کر دیا گیا۔ اس مذکورہ بالا دستاویز میں انگریزی لباس، ہیٹ، عورتوں کے لیے ہیٹ کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً دوپٹے، حجاب وغیرہ سے سر کوڈھانپنے کی ممانعت شامل بھی شامل تھی۔ ایسے شورش زدہ علاقہ ''انطاکیہ'' میں ایک نیک عالم اور دینی مرجع، شیخ محمد زین العابدین الکردی تھے، شیخ محمد زین العابدین الکردی نے اپنے خاندان اور فیملی کے سے انطاکیہ سے حلب کی جانب ہجرت کی اور اپنے دین و مذہب کی حفاظت کی خاطر حلب ہی میں قیام کیا۔

اُن کے کئی بیٹے تھے، شیخ عبدالرحمٰن نے اُن سب کو تعلیم وتربیت کے زیور سے آراستہ کیا (میرے اِس کلام کا موضوع شیخ عبدالرحمٰن اور شیخ ابوالخیر ہیں) اس وقت یہ دونوں اپنے فہم وفراست اور ذکاوت کی وجہ سے علوم شرعیہ کے ممتاز ترین طلباء میں سے تھے، اور مدرسہ شرعیہ میں تفسیر وحدیث نبوی کی تدریس اُن کے والد شیخ محمد زین العابدین کے سپرد تھی۔ اس مدرسہ کا افتتاح بیسویں صدی عیسوی کے شروع میں شام اور لبنان پر سے فرانسیسی استعمار کے خاتمے کے بعد حلب میں ہوا تھا۔ جیسا کہ میں نے ابھی اشارہ کیا ہے۔

اس مدرسہ کا نام مدرسہ خسرویہ تھا (خسرو پاشا کی نسبت کرتے ہوئے جو کہ خلافت عثمانیہ کے رجال کار میں سے تھا اور اِس مدرسہ کا بانی بھی تھا) میں اِس پہلی جماعت کا ایک فرد تھا جو کہ اس مدرسہ میں اُس کے نصاب تعلیم میں ترمیم واضافہ کے بعد کے داخل ہوئی تھی۔ پہلی عالمی جنگ کے دوران اِس مدرسہ میں تدریس کا سلسلہ تعطل کا شکار رہا۔ اور جنگ کے دوران میں یہ مدرسہ قلعہ حلب کی جانب اہم مقام پر واقع ہونے، اپنے صحن کی وسعت اور کمروں کی زیادتی کی وجہ سے عسکری چھاونی بن گیا تھا۔

شیخ عبدالرحمٰن کی نمایاں خصوصیات اور ایجادات

شیخ عبدالرحمٰن علوم شرعیہ میں حسن تحصیل اور باریک بینی سے فائدہ اُٹھاتے تھے اور اپنی منفرد خصوصیات کی وجہ سے اپنے بھائیوں میں امتیازی شان رکھتے تھے ان میں سے بعض خصوصیات تو بہت ہی محیر العقول اور نادرروزگار ہیں۔

۱۔ شیخ عبدالرحمٰن بہت ہی اچھی بصیرت کے مالک تھے اور صرف اپنی آنکھ سے ایسی باریک اشیاء میں تمیز کر لیتے تھے جس کو دیکھنے اور تمیز کرنے کے لیے دوسرے لوگوں کو محدّب عدسے (میگنیفائن گلاس) کی ضرورت پڑتی ہے، اس اعتبار سے چھوٹے چھوٹے آلات میں ایک جیسی باریک چیزوں کے درمیان فرق دیکھنے میں بہت ہی باریک بین تھے۔

۲۔ اپنے زمانہ شباب سے ورزش اور زیادہ پیدل چلنے کو پسند کیا کرتے تھے، موصوف ماہر شکاری بھی تھے، مختلف موسموں میں جنگلوں، پہاڑوں اور نہر کے کنارے پر پیادہ شکار کے لیے نکل کھڑے ہوتے تھے۔ رائفل سے پرندوں کا، نہر کے کنارے بطخوں کا، پہاڑوں میں چکوروں کا اور کھیتوں میں جنگلی فاختاؤں کا شکار کھیلا کرتے تھے، جانوروں میں خرگوش اور ہرن کا شکار کیا کرتے تھے۔ وہ اُڑتے پرندوں اور دوڑتے جانوروں کا نشانہ لے لیا کرتے تھے جو بہت کم ہی خطاء ہوتا تھا۔

۳۔ شیخ عبدالرحمٰن اپنی تیز بصارت، ہاتھوں کے ٹھراؤ، باریک بینی اور متحرک ہدف کی حرکت کے صحیح صحیح اندازے کی وجہ سے عمدہ نشانہ باز (نشانچی) تھے۔ ایک دن میں نے اُن کا نشانہ دیکھنا چاہا تو اس کے لیے ہم نے آپس میں حلب میں واقع مدرسہ شعبانیہ میں ملاقات کا وقت طے کرلیا (یہ وقف شدہ بڑا مدرسہ تھا، یہاں پر پہلے میرے پردادا اور پھر میرے والد اپنے اپنے دور میں فقہ پڑھایا کرتے تھے، اور اِس کے بعد میں نے بھی ایک زمانہ تک اِس مدرسہ میں تدریس کر فرائض انجام دیے۔ اس مدرسہ میں پانی کا ایک بہت بڑا تالاب، باغیچہ، سائبان (برآمدہ) اور طلبہ کے لیے بہت سارے کمرے اور دالان تھے)۔ چنانچہ وہ بندوق لے کر وقت مقررہ پر آ گئے (یہ بندوق تربیتی مراکز میں نشانہ سیکھنے کے لیے استعمال ہوتی ہے اور چھوٹی گولی سنگل فائر کرتی ہے اور یہ بندوق اُن کے اپنے ہاتھ کی بنی ہوئی شاہکار تھی۔

اُنہوں نے میگزین لوڈ کیا اس کے بعد ہم لوگ مدرسہ کے ایک برآمدے میں آئے جس کے چھت کے شہتیر میں بتیوں کو لٹکانے کے لیے لوہے کی کڑیاں تھیں انہوں نے ایک کڑے کو نشانہ بنایا اور اس پر بندوق کی گولی چلائی جس سے وہ کڑا ہلنے لگا پھر اسی جھولتے ہوئے کڑے پر دوسری گولی چلائی۔ اس کے بعد انہوں نے بندوق کا رخ موڑ لیا اور دوسری کڑے پر بھی اسی طرح کی پریکٹس کی، اس دوران اُن کی ایک گولی بھی اپنے نشانہ سے خطاء نہیں ہوئی۔

اس کے بعد چھوٹی سی سوئی لائے اور اُسے زمین میں دو بلاکوں کے درمیان آدھا گاڑ دیا اور بقیہ حصہ زمین سے باہر رہا، پھر اس سے تقریباً تین میٹر دور چلے گئے اور بندوق سے گولی چلائی جس سے وہ سوئی ٹوٹ گئی جس سے زمین سے باہر والا حصہ اُڑ گیا پھر دوسری سوئی لائی اور یہی عمل کامیابی کے ساتھ دھرایا۔

بعد ازاں مٹی کے ٹھیکرے کا ٹوٹا ہوا ایک چھوٹا سا ٹکڑا لے آئے جو کہ مدرسہ کے باغیچہ سے اُٹھایا تھا، اس ٹھیکرے کی چوڑائی چار یا پانچ سینٹی میٹر سے زیادہ نہ تھی اور اُس کو قد آدم کے برابر اونچی جگہ پر نصب کیا اور پھر اُس سے دو یا تین میٹر کی دوری پر چلے گئے اور اس نصب شدہ ٹھیکری کے ٹکڑے کی طرف کمر پھیر لی اور اپنے داہنے کندھے پر بندوق رکھی، بندوق کی نال پیچھے کی طرف تھی اور بندوق کو لکڑی قبضے والے حصہ سے پکڑا پھر اپنی جیب سے ایک چھوٹا سا گول شیشہ نکالا اور بائیں ہاتھ کی دو اُنگلیوں سے پکڑ کر بندوق کی لکڑی کو کندھے پر رکھا اور ہدف بنے ہوئے مٹی کے ٹھیکرے کو شیشے کی مدد سے دیکھا اور دایاں انگوٹھا بندوق کے ٹریگر پر تھا، ٹریگر دبایا گولی نکلی جس سے وہ ٹھیکرا اڑا اور ٹوٹ کر گر گیا۔ اس کے بعد ہم نے اس عمدہ نشانہ بازی پر تعجب کرتے ہوئے اُن کو الوداع کہا۔

ایک دفعہ شیخ عبدالرحمٰن نے مجھ سے ذکر کیا (اگرچہ میں نے خود تو اُس کا مشاہدہ نہیں کیا) اور وہ سچے آدمی تھے، کہ انہوں نے ایک دن دیوار کے سامنے زمین پر دو بلاکوں کے درمیان ایک بلیڈ گاڑا اور اُس کی طرف بندوق سیدھی کی اور اپنے اُن کے ساتھیوں سے جو اُس وقت اُن کے ساتھ تھے اُن سے کہا تمہارا کیا خیال ہے کہ میں ابھی گولی بلیڈ کی دھار کی طرف چلاؤں اور اُس کو دو برابر حصوں یا دو تھائی حصوں میں تقسیم کر دوں؟ اِس کے بعد انہوں نے گولی چلائی جس سے بلیڈ کی دھار دو برابر

حصوں یا ایک تہائی یا دو تہائیوں میں تقسیم ہوگئی۔

جس وقت میں شام کی اِس پارلیمنٹ کا ممبر تھا جو آئین سازی کے دور (۱۹۵۴-۱۹۵۸ء) میں منتخب ہوئی تھی، میں نے اُس دوران فوجی قیادت کے چند سینئر افسران سے استاذ عبدالرحمٰن زین العابدین کے خصوصیات ذکر کیں اور خاص طور پر نشانہ بازی کی صلاحیت کا تذکرہ کیا، اور میں نے اُن کے سامنے یہ بات رکھی کہ وہ ان سے فائدہ اٹھائیں اور فوج کی نشانہ بازی کی تربیت اُن کے سپرد کر دی جائے، لیکن افسوس کی میری اِس مخلصانہ تجویز پر کسی نے کوئی توجہ نہ دی!

۴- استاذ شیخ عبدالرحمٰن بنن کی نشانہ بازی کی خصوصیت کے بارے میں بات چیت چل رہی ہے، ایسی باریک اشیاء کے بنانے میں اُن کی نظیر نہیں ملتی جو کہ بہت ہی باریک بینی کے متقاضی ہوتی ہیں اور انتہائی حسّاس آلات کے بغیر اُن کو بنانا ممکن نہیں ہوسکتا۔

انتہائی لطیف اور باریک چیزیں بنانے میں اُن کو مہارت حاصل تھی، جن چیزوں کے بنانے میں حد درجہ دقت نظر اور ان چیزوں کو اپنی اپنی جگہ فٹ کرنا نہایت حساس آلات کے ذریعہ ہی ممکن ہوتا ہے۔ شیخ عبدالرحمٰن اِس طرح کی باریک اشیاء کو اپنے مہارانہ ہاتھوں سے بناتے تھے۔ اِن چیزوں کی باریک سے باریک اجزاء کو اپنی عقابی نگاہ سے ٹھیک ٹھیک اپنی اپنی جگہ لگا دیتے تھے۔ اِس طرح کی چیزوں کو بنانے میں لوہے کی باریک آری، ریتی اور مختلف قسم کے تیز پتھر کا استعمال کرتے تھے۔ نیز سوراخ کرنے والے ایسے چھوٹے بڑے آلات سے بھی کام لیتے تھے جو اسٹیل اور تانبے کے کی دھاتوں سے بنی ہوئی پلیٹوں میں بارک سوئی اور نقطے کے برابر یا اُس سے کچھ بڑے سوراخ کر لیتے تھے اور وہ اِن سوارخ کرنے والے فولادی آلات کو اپنے ہی ہاتھ سے بناتے تھے۔ اُن سے ہونے والی مختلف ملاقتوں میں اِن تمام اشیاء کا میں نے خود مشاہدہ کیا ہے، کیونکہ میں ہر ملاقات کے وقت اُن کے پاس کئی کئی گھنٹے ٹھہرتا تھا۔

شیخ عبدالرحمٰن کے پاس ہاتھ سے بنائی جانے والی اشیاء میں استعمال کے لیے چھوٹے بڑے مختلف اوزار، سپئیر پارٹس وغیرہ ہروقت موجود ہوتے تھے۔ متفرق چیزوں کے مختلف چھوٹے بڑے پرزں کو خوردبین کی مدد کے بغیر اپنی اپنی جگہ پر فٹ کر لیتے تھے۔ جبکہ عام لوگ تبدیلی کے اِس عمل کے

لیے ایک طاقتور خوردبین کے محتاج ہوتے ہیں، جیسا کہ گھڑی ساز کے پاس خوردبین کی طرح کا ایک شیشہ ہوتا ہے جو آنکھ کے حلقے میں لگائی جاتا ہے۔

۵۔ ایک دن انہوں نے مجھے فولاد کی بنی ہوئی سلائی دکھائی جس کی لمبائی تقریباً دس سینٹی میٹر یا اس سے کچھ زیادہ تھی اور موٹائی میں وہ تین ملی میٹر سے زیادہ نہ تھا، نیز لمبائی میں اُس کے سات برابر اضلاع (اطراف) تھے جس کو انہوں نے ریتی کے ذریعے اپنے ہاتھ سے بنایا تھا۔ جس کو شروع میں کُھردرا بنایا تھا پھر اُس کو ریتی کے ذریعے رگڑ کر سات برابر اضلاع میں تقسیم کردیا، جب آپ خوردبین کے ذریعہ دیکھیں تو اُن اضلاع کے درمیان بال برابر بھی فرق محسوس نہ کریں گے۔ اور نہ ہی کسی طرف کوئی ٹیڑھا پن نظر آئے گا، ایسا محسوس ہوتا تھا جیسا کہ وہ انتہائی حساس مشینی آلات سے بنایا گیا ہو۔

ایک دفعہ انہوں نے مجھے اِس سلائی کے اضلاع کو جفت اور طاق رکھنے سے متعلق سہولت اور مشکلات کے اعتبار سے ایک بڑے فرق کے بارے میں آگاہ کرتے ہوئے بتایا کہ اُس کے اضلاع کو راڈ یا بالکل سیدھے سریا کی طرح لمبائی میں برابر نکالنا اُس صورت میں آسان ہوتا ہے جب کہ اُس کے اضلاع جفت ہوں اور ایک دوسرے کے مدمقابل ہوں اِس طرح کہ ہر ضلع کے مقابلے میں دوسرا ضلع اُس کے برابر و متوازی ہو، مثلاً چار، چھ یا آٹھ اضلاع ہوں تو اُن کا نکالنا آسان ہوتا ہے۔

اگر اضلاع میں طاق ہوں مثلاً پانچ، سات یا نو ہوتو اُس صورت میں اُس کو ہاتھ سے برابر نکالنا انتہائی مشکل کام ہے، کیونکہ جفت اضلاع کے ہر دو اضلاع میں توازن کاریگر کے لیے اُس کے موازنہ کو آسان بنادیتا ہے۔

دوسری جنگ عظیم کے دوران ایک ٹیکسٹائل ملز میں کپڑا بنانے والی مشین میں استعمال ہونے والی ڈھال نما پلیٹ جس میں آری کی طرح مختلف باریک دندانے تھے، اُس ڈھال نما پلیٹ کے دندانوں میں ریشہ اور باریک دھاگوں کے پھنس جانے کی وجہ سے اُن میں کچھ ٹیڑھا پن پیدا ہوگیا تھا جس کی وجہ سے مشین کا کام کرنا چھوڑ دیا تھا۔ اور فوری طور پر اُس ڈھال نما پلیٹ کا متبادل لانا بھی ممکن نہ تھا، چنانچہ انہوں نے شیخ عبدالرحمٰن سے رابطہ کیا اور ٹوٹی ہوئی مشین اِس حالت میں لائے جسے ٹانکا

لگانا بھی مشکل تھا۔

شیخ عبد الرحمن نے مشین کے اُس پرزہ کا متبادل پرزہ بنا دیا جو کہ بعینہ نئے پرزہ کی طرح تھا، چنانچہ اس کے ذریعے انہوں نے مشین کو قابل استعمال بنا دیا۔ شیخ کو جو اُجرت مل جاتی تھی اُسی پر قناعت کرتے تھے، کسی سے تکرار و جھگڑا نہیں کرتے تھے چنانچہ انہوں نے اُس کی قیمت دیدی، اگر شیخ ان سے اُس کے دس گنا زیادہ بھی طلب کرتے تو وہ دینے میں ذراء بھی تامل نہ کرتے۔

جنگ عظیم دوم کے دوران جوتے (الکندرجیۃ) بنانے والے بھی اُن کے محتاج ہو گئے تھے، کیونکہ وہ جوتے بنانے والے چمڑوں کو چھوٹی سی سوئی نما ایک آلہ سے سوراخ کرتے تھے۔ سوئی کی نوک کو سلائی کی جگہ پر رکھا جاتا تھا جس سے ایک جہت میں خاص انداز میں سوراخ ہوتے چلے جاتے تھے، اور یہ سوراخ کرنے والی چیز فولاد کی ایک چھوٹی سے سلاخ تھی جس کا نیچے والا آدھا حصہ (پائپ) کی شکل میں تھا اور اُس کی نچلی گولائی تیز تھی اور اُس کی ایک جانب ایک سوراخ تھا۔ سوراخ کرنے کی وجہ سے بن جانے والے چمڑے کے باریک ٹکڑے اس سوراخ سے گرتے تھے۔ یہ انجینئرنگ کا ایک بہت ہی باریک آئیڈیا تھا۔ کام کے دوران مشین سے سلائی کرنے والی یہ سوئی بار بار ٹوٹ جاتی تھی، چنانچہ شیخ عبد الرحمن اُن کے لیے اِس مشین کا یہ خاص قسم کا پرزہ بکثرت بناتے تھے۔

میں نے ایک دفعہ اُن سے گذارش کی کہ میرے لیے بھی مذکورہ بالا آلہ میرے سامنے بنائیں اور اُس میں لکڑی کا دستہ لگائیں تاکہ ضرورت کے وقت پینٹ کی پٹی میں سوراخ کرنے لیے اُس کو استعمال کرسکوں۔ چنانچہ وہ میرے سامنے اُٹھے اور مشینری بکس سے لوہے کی ایک سلاخ نکالی جوکہ عام طور پر بائی سائیکل کے ویل میں استعمال ہوتی ہے تاکہ اُس کے چاروں طرف کی گولائی صحیح رہے اور سواری کے وقت اُس توازن (بیلنس) خراب نہ ہو، یہ سلاخ بہت مضبوط اور سخت ہوتی ہے۔

اُنہوں نے میرے سامنے دوسینٹی میٹر کے برابر ایک ٹکڑا کاٹا پھر اُس کو آگ پر خوب گرم کیا جس سے اُس میں نکھار آگیا ہے اور غیر ضروری اجزا جلنے کی وجہ سے ختم ہو گئے۔ اس کے بعد اُس کے نچلے حصہ کو تیار کرلیا اور اِسی طرح اُس کو آہستہ آہستہ پایا تکمیل تک پہنچایا۔ اِس کے بعد اُس کے اُوپر لکڑی کا دستہ لگایا پھر دستہ پر خوبصورت چوڑیاں چڑھادیں اور میرے حوالے کردی۔ اور یہ سارا کام

انہوں نے تقریباً دو گھنٹوں میں مکمل کر لیا۔ اس طرح کے واقعات سے اُن کی اُن خصوصیات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے جس کی وجہ سے اُن کو بے پناہ شہرت ملی تھی۔

۶۔ اس کے علاوہ وہ بہت ہی اچھے قسم کے گھڑی ساز بھی تھے مختلف اقسام کی گھڑیوں کی مرمت وغیرہ کے بارے میں اُن کو کمال درجہ کی مہارت حاصل تھی۔ وہ گھڑیوں کے باریک پرزوں کے بارے میں بخوبی آگاہ تھے۔ بہت ہی مضبوط اور قیمتی گھڑیوں کو کھولتے ہی فوراً اُن کی خرابی کا اندازہ لگا لیتے تھے کہ اس کے کون سے پرزہ میں خرابی ہے۔

جب حلب کے گھڑی سازوں کے پاس کوئی شخص خراب گھڑی مرمت کروانے آتا اُس گھڑی کا نقص اُن کی سمجھ میں نہ آتا یا اُن کو کسی پرزے کی ضرورت پیش آتی جو اُن کے پاس موجود نہ ہوتا تو وہ شیخ عبدالرحمن کے پاس آتے تو شیخ اُس گھڑی کی مرمت کر دیتے جس کی وجہ سے وہ گھڑی صحیح طور کام شروع کر دیتی تھی۔ اور اگر گھڑی سازوں کو کسی گھڑی کے فالتو پرزہ کی ضرورت پڑ جاتی تو شیخ اُن کے لیے نیا پرزہ بھی بنا دیتے تھے۔

میں اپنی تمام استعمالی گھڑیوں چاہے وہ دستی گھڑی ہو یا وال کلاک کی مرمت کے لیے شیخ عبدالرحمن پر انحصار کرتا ہوں۔ وہ مجھے کہا کرتے تھے کہ جب بھی آپ اپنی گھڑی کسی گھڑی ساز کو دیں تو اکثر ایسا ہوگا کہ گھڑی ساز نے اگر گھڑی کے ایک نقص کو دور کیا تو یقیناً اُس میں کوئی نہ کوئی نئی خرابی ضرور پیدا کر دے گا کیونکہ اکثر بیشتر گھڑی ساز جاہل اور اپنے فن سے نابلد ہوتے ہیں۔ کیونکہ گھڑی سازی کے لیے تو میکانیکل کے علم پر عبور و مہارت کا ملہ کا پایا جانا ضروری ہے۔

خواتین کے ہاتھ کے استعمال کی چھوٹی گھڑی جس کا خارجی قطر پندرہ ملی میٹر سے زیادہ نہیں ہوتا اور جس کو عام طور پر ''فصولیہ'' کہا جاتا ہے (کیونکہ اس گھڑی کا حجم فصولیہ یعنی لوبیا کے دانہ کے برابر ہوتا ہے)۔ اکثر و بیشتر اس کا ''إبرۃ الرصاص'' پنڈولم ٹوٹ جاتا ہے جس کی موٹائی بال کے برابر ہوتی ہے۔ چنانچہ لوگ ''إبرۃ الرصاص'' کو لے کر شیخ کے پاس حاضر ہوتے تو وہ نیا پنڈولم بنا دیتے تھے اور گھڑی چلنا شروع ہو جاتی تھی۔

۷۔ اس کے علاوہ اُن کو آتشیں اسلحہ کے متعلق بھی اچھی خاصی معلومات تھیں، خصوصاً

شکار کے لیے بننے والی مختلف اقسام کی بندوقیں، فوجی بندوقیں اور آٹومیٹک بندوق وغیرہ کے بارے میں اُن کو بہت زیادہ عبور حاصل تھا۔

ایک دفعہ ایک آدمی اُن کے پاس شکار کھیلنے والی ایک بندوق لایا جس کے اندر کا کوئی پرزہ ٹوٹ کر کہیں گر گیا تھا اور اُسے یہ بھی معلوم نہ تھا کہ پرزہ کہاں گرا ہے، اور اُس کے پاس اُس بندوق کا کوئی ماڈل بھی نہ تھا کہ اُس کو دیکھ کر دوسرا پرزہ بنالیا جاتا۔ شیخ نے اُس شخص سے کہا کہ تم اس بندوق کو ایک دو روز کے لیے یہیں میرے پاس چھوڑ جاؤ۔

شیخ عبدالرحمٰن نے اُس بندوق کا اچھی طرح معائنہ کیا اور اس کے بعد سوچنے لگے کہ اس پرزہ کی شکل کیسی ہونی چاہیے اور اُس کی لمبائی اور موٹائی کتنی ہونی چاہیے، چنانچہ غور وفکر کے بعد کاغذ پر اُس پرزہ کا ایک فرضی خاکہ بنانے میں کامیاب ہو گئے اِس کے بعد ضروری اوزار لے کر بھٹی پر بیٹھ گئے، ریتی اور دیگر ضروری اوزار کی مدد سے شیخ ایک پرزہ بنانے میں کامیاب ہو گئے چنانچہ اُس ٹوٹے ہوئے پرزہ کی جگہ اُس پرزہ کو لگایا تو وہ بالکل صحیح فِٹ اپنے جگہ پر بیٹھ گیا اور بندوق کو قابل استعمال بنا دیا اور اُس بندوق کو مرمت کر کے دوسرے دن مالک کے حوالے کر دیا۔ علاوہ ازیں وہ زبردست نشانہ باز بھی تھے انتہائی باریک ہدف پر بھی اُن کا نشانہ بہت ہی کم خطاء ہوتا تھا۔

۸۔ اُن کی اہم امتیازی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ وہ لوہے کو گرم کر کے اُسے مختلف اشکال میں ڈھالنے کی خصوصی مہارت رکھتے تھے۔ لوہے کے مختلف ٹکڑوں کو آگ میں گرم کرتے اور لوہے کے ہر ٹکڑے کے درجات اپنی حیثیت کے مطابق مختلف ہوجاتے ہیں جب فولاد کے ٹکڑے کو آگ میں اتنا گرم کیا جائے کہ سرخ ہو جائے تو اُس سے اُس کا پانی جدا ہونے کی وجہ سے اُس کی نرمی و ملائمت ختم ہو جاتی ہے اور اُس کو سرخ ہونے کی حالت میں مطلوبہ شکل دینے کے لیے کوٹنے کے بعد پانی سے بجھایا جاتا ہے (یعنی اُس کو پانی دیا جاتا ہے) جس سے وہ اتنا سخت ہو جاتا ہے کہ اُس میں ریتی بھی کام نہیں کرتی (۱)۔

---

(۱) الفولاذ، علمی وفنی اصطلاح میں اُس کا نام (الصلب) فولاد ہے اس کا خام میٹریل لوہے اور کوئلے کی کانوں سے حاصل کیا جاتا ہے، یہ نرمی اور سختی میں کوئلے کی کمی اور زیادتی کے حساب سے جو اس میں شامل کیا جاتا ہے مختلف ہوتا ہے۔ اور (مرونة) نرمی سے مراد یہ ہے مثلاً جب آپ کسی چیز کو کھینچیں یا فولڈ کر کے اپنی جگہ سے ہٹالیں اور پھر اُسے چھوڑ دیں

بندوق کے گھوڑے (اسٹریگل) کے لیے ضروری ہے کہ اس کی سختی اور ملائمت ایک مخصوص درجے میں ہو، کیونکہ جب اُس کی سختی حد اعتدال سے زیادہ یا کم ہوجائے تو وہ اپنا مطلوبہ عمل اچھے طریقے سے انجام نہیں دے سکتا۔ اور فولاد کا گرم ٹکڑا جو انتہائی درجہ حرارا میں ہونے کی وجہ سے انتہائی سرخ ہوتا ہے پھر اُس کو جب مکمل طور پر پانی میں ڈبویا جائے اور اُس کے بعد انتہائی سرعت کے ساتھ یا آہستہ آہستہ اُس کو پانی دینے یا تیل میں ڈبونے سے اُس کی تاثیر مختلف ہوجاتی ہے۔

ایک دن انہوں نے مجھے بتلایا کہ فولاد کی قسموں میں سب سے سخت قسم وہ ہے جسے فولاد الھواء کہا جاتا ہے اور یہ ایسی قسم ہے کہ جب اُس کو آگ میں اتنا گرم کیا جائے کہ وہ سرخ یا سفید ہوجائے تو اُس سے اُس کا پانی ختم ہوجاتا ہے اور جب اُس کو کوٹ کر مطلوبہ شکل بنانے کے لیے آگ سے نکالا جائے تو تھوڑی دیر اِس میں نرمی اور بہنے کی صلاحیت ہوتی ہے پھر جیسے ہی اُسے ہوا لگتی ہے تو وہ پانی یا تیل لگائے بغیر ہی سخت ہوجاتا ہے، چنانچہ فولاد کی اِس قسم سے سخت کے قسم اوزار اور فولادی آلات بنانا بہت ہی مشکل کام ہے اس کے بنانے کے لیے انتہائی مہارت، فنی وسائل اور ''التقانة'' اعلیٰ ٹیکنالوجی کی ضرورت ہوتی ہے (۱)۔

تو وہ اپنی پہلی جگہ پر واپس آجائے جیسے بندوق کا گھوڑا (اسپرنگ) اور ربڑ کا ٹکڑا وغیرہ ہوتا ہے۔ خالص لوہا کم نرم ہوتا ہے اگر اُس فولڈ کر دیا جائے تو وہ اپنی جگہ مڑا ہی رہتا ہے، اور اُس میں سختی بھی کم ہوتی ہے لہذا وہ ٹوٹنے بغیر ہی مڑ جائے گا۔ رہا شیشہ تو زیادہ سخت ہوتا ہے اُسے اگر فولڈ کرنے کی کوشش کی جائے تو وہ ٹوٹ تو جائے گا لیکن فولڈ نہیں ہوگا۔

(۱) ''التقانة'' تقانہ سے ہماری مراد وہ فنی مہارت ہے جسے آج کی جدید اصطلاح میں ''TECHNOLOGY'' ٹیکنالوجی کہا جاتا ہے۔ ٹیکنالوجی کام کرنے میں ہر مقام پر انتہائی باریک بینی کے ساتھ قوانین طبعیہ کی مناسب ترتیب اور رعایت رکھنے کا نام ہے۔ اور اس ''TECHNOLOGY'' لفظ کو عربی زبان میں منتقل کر کے اِس کا نام ''تَقْنِيَّة'' رکھا گیا ہے۔ یہ ایک برا اور مشتبہ نام ہے۔

جبکہ میرا خیال یہ ہے کہ اس کا نام عربی میں (اتقانا) ہونا چاہیے۔ اور یہ لفظ رسول اللہ ﷺ کے ''إذا عَمِلَ أحدُكم عملاً فليُتقِنْه''، ''إن الله يُحبُّ العبدَ المُتقِنَ عملَه'' ان فرامین سے ماخوذ ہوگا۔ اُستاذ محترم شیخ طنطاوی کا خیال ہے کہ اس کا نام ''تِقانة'' حرف تاء کی زیر کے ساتھ ہونا چاہیے تاکہ اس کے لیے مستقل نام ہو جو تو پھر اس سے عمومی معنیٰ مراد نہیں لیے جائیں گے، اور میرے خیال میں یہ نام زیادہ بہتر اور مناسب رہے گا۔

ایک دفعہ اُنہوں نے مجھے اسی مناسبت سے کہا کہ تلواروں کا بنانا نہایت اعلیٰ درجے کی ٹیکنالوجی ہے کیونکہ اس میں بڑی فنی مہارت اور انتہائی مضبوطی کی ضرورت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ تلوار جو قد و قامت میں لمبی ہوتی ہے اُس کو بغیر کسی خلل یا کجی کے پانی دینا بہت ہی مشکل کام ہے۔

ایک دن انہوں نے مجھے ایک خاص قسم کا اُسترا دکھایا جس کے اگلے حصہ میں مختلف ٹکڑے تھے، ایک بڑا پھلل اور ایک چھوٹا پھل، پیچ کس اور بعض دوسرے چھوٹے آلات (یہ سب دکھائے)، اُس استرا کی لمبائی ایک بالشت سے کم تھی، اور وہ نہایت حسین اور بناوٹ میں باریک تھا انہوں نے مجھے بتلایا کہ ایک خاص قسم کے لوہا سے میں نے اس کو اپنے ہاتھ سے بنایا ہے۔ چنانچہ میں نے تعجب کرتے ہوئے اُن سے پوچھا کہ آپ نے اس میں ریتی، آری اور بقیہ آلات کا استعمال کس طرح کیا، کیونکہ اس کے گرم کیے ہوئے ٹکڑے کو جب آگ سے نکالا جائے تو اس کو ہوا ٹھنڈا کر دیتی ہے جس سے وہ سخت ہو جاتا ہے اور اُس میں آری اور ریتی کام نہیں کرتی۔ انہوں نے جواب دیتے ہوئے مجھ سے کہا میں نے اس کا فولادی پھل مکمل طور پر پتھر سے بنایا جس میں آری اور ریتی کے استعمال کی ضرورت نہیں تھی۔

شیخ عبدالرحمٰن کی عمر جب ستر سال ہوئی تو اپنی عمر کے آخری ایام میں مختلف حوادثات و غموم کی وجہ سے بیمار ہو گئے اور مستقلاً گھر ہی پر رہنے لگے تھے۔ اور مدرسہ خسرویہ کی تدریس بھی چھوڑ دی تھی اور ورزش اور چہل قدمی نہ کرنے کی وجہ سے اُن کا بدن موٹا اور ڈھیلا پڑ گیا تھا۔ آخری بار جب میں اُن کی زیارت کے لیے حاضر ہوا تو میں نے اُن کو دوبارہ تدریس شروع کرنے پر رضامند کرنے کی کوشش کی لیکن میں کامیاب نہ ہو سکا، اس کے بعد اُن کی وفات ہو گئی، اللہ تعالیٰ اُن کو غریق رحمت کرے۔

ہمارے شیخ استاذ محترم مصطفیٰ زرقا کا مقالہ مکمل ہوا، آپ اس سے اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہمارے شیخ بہت بڑے عالم بھی ہیں اور فقیہ بھی، اور باریکیوں کی پہچاننے میں اُن کو مذکورہ منفرد مہارت بھی حاصل تھی، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ بہت بڑے ماہر کاریگر اور نئی اشیاء کو ایجاد کرنے والے تھے۔

شیخ مصطفیٰ زرقا نے شیخ عبدالرحمٰن کے بارے جو کچھ ذکر کیا اُس میں کچھ اضافہ کرنا چاہتا ہوں جس سے شیخ عبدالرحمٰن کی نشانہ بازی میں مہارت کے مزید جوہر نمایاں ہوں گے۔ شیخ عبدالرحمٰن کے چھوٹے

بھائی محمد ابوالخیر جب کہ وہ بہت ہی چھوٹے تھے۔ اُس وقت وہ اُن کو تقریباً چار میٹر کے فاصلے پر کھڑا کردیتے اور اُن سر پر شامی کرنسی کا ایک سکہ جیسے (فرینک) کہتے ہیں رکھ دیتے تھے اور اُسے کہتے کہ تم نے اب کوئی حرکت نہیں کرنی، چنانچہ وہ اطمینان کے ساتھ اپنی جگہ پر کھڑا ہو جاتا اور فرینک اُس کے سر پر رکھا ہوتا تھا۔ اس کے بعد شیخ عبدالرحمن اپنی بندوق سے گولی چلاتے جس سے اُن کے بھائی کے سر پر رکھا فرینک تو اُڑ جاتا لیکن اُن کے بھائی کے بالوں پر گولی کا کسی بھی قسم کا اثر نہ پہنچتا تھا۔ یہ نہایت ہی عجیب وغریب بات ہے۔

اس کے علاوہ بھی اُن کے پاس جدید اسلحہ کی پہچان اور نشانہ کی مہارت کے سلسلے میں اتنی زیادہ معلومات اور مہارتیں ہیں جس سے انسانی عقلیں حیران و پریشان ہو جاتی ہیں، اور اُن میں کتنی ہی حیران کُن صلاحیت اور مثل مَرَایا (علم مناظرہ کی ایک شاخ) حیران کُن حقائق ہیں۔ اور دنیا میں بہت سے افراد کی اَن گنت خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ خاص طور پر نشانہ لینے، قوت حافظہ کی تیزی، جسمانی مہارت، انتہائی ذہانت، ، قوت سمعیہ، قوت بصریہ، تیز ترین دوڑنے میں مہارت۔ اور ان کے علاوہ بھی مختلف دنیا کے مختلف افراد میں تیز وچست طبائع کی لاتعداد خصوصیات ہیں۔ جن کا احاطہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی نہیں کرسکتا اور وہی ان سب کا خالق ورازق ہے۔

جس ترتیب کے ساتھ میں مذکورہ بالا اوصاف کا ذکر کیا ہے اُسی ترتیب کے ساتھ آئندہ سطور میں بعض افراد کے ناموں کی طرف اشارہ کرتا ہوں تاکہ بنی نوع انسان ذہنوں کو اس سے علوم ومعارف کی روشنی حاصل ہو سکے۔

نشانہ بازی میں امام شافعیؒ، امام بخاریؒ، اور شیخ امین حسینی جو کہ فلسطین کے مفتی تھے جو کہ دیوار پر اپنا نام واضح مسدس شکل میں لکھا کرتے تھے، اور شیخ عبدالرحمن زین العابدین بے مثال تھے۔ شیخ فارابی لغات کی معرفت میں، امام قرافیؒ اور خیاطی اور دستکاری میں اور فضاء میں باندھی ہوئی رسی پر چلنے کی جسمانی مہارت میں اپنی مثال تھے۔

خلیل بن اَحمد فراہیدی اور اُن کے شاگرد سیبویہ اور ان کے علاوہ مخلوق خدا میں بہت سے ایسے افراد ہیں جو انتہائی ذہانت میں اپنی نظیر نہ رکھتے تھے۔ امام ابو یوسفؒ جو کہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد

ہیں، امام بخاری، امام دارقطنی، امام حاکم نیشاپوری، بدیع الزمان ھمدانی اور ان کے علاوہ بے شمار لوگ حافظ کی تیزی میں یکتائے روزگار تھے۔ زرقاء یمامہ نگاہ کی تیزی میں، ابراھیم نظام قوت سماعت کی تیزی میں بہت معروف تھے۔ جلیل القدر صحابی حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ، کا شمار زمانہ جاہلیت اور اسلام میں عرب کے ان لوگوں میں ہوتا ہے جو تیز رفتار دوڑنے میں اپنا کوئی ثانی نہیں رکھتے تھے، بلکہ کبھی کبھار تو تیز رفتار گھوڑوں سے بھی سبقت لے جاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا اُس میں خصوصی اوصاف اور عجائبات ودیعت فرما دیتا ہے۔

میں نے جب اپنے استاذ محترم شیخ زرقاء کو شیخ عبدالرحمٰن کی اپنے بھائی کے سر پر سے بندوق کے ذریعے فرینک کو اڑانے کی مہارت اور شیخ حاجی امین حسینی رحمہما اللہ تعالیٰ کی مہارت سے آگاہ کیا تو اُنہوں نے ان واقعات پر بہت زیادہ تعجب کا اظہار کیا۔ اِس کے بعد اُنہوں نے مجھے اس سے بھی زیادہ عجیب وغریب واقعہ سنایا جس کا انہوں نے بذات خود ایک نمائش میں مشاہدہ کیا تھا۔

اُنہوں نے فرمایا کہ استنبول شہر میں (۱۹۶۷ء) انہوں نے ایک آدمی کو دیکھا جو اپنے ہدف پر تیراندازی کرنے میں بہت ہی مہارت رکھتا تھا۔ چنانچہ اُس نے ایک چھوٹی بچی کو ایک دیوار کے ساتھ کھڑا کیا اور خود اُس سے دو میٹر کے فاصلے پر کھڑا ہو گیا اور اُس کے پاس بہت ساری تیز دھار والی بڑی بڑی چھریاں تھیں، اُس نے تمام چھریاں ایک ایک کر کے اس بچی کے جسم پر چسپاں اس پر لکڑی پر پھینکنا شروع کیں یہاں تک کہ اُس نے لڑکی کے سر سے لیکر پاؤں تک لکڑی پر چھریاں اس انداز میں پیوست کیں کہ اُس سے ایک خوبصورت نقشہ بن گیا۔ اور یوں محسوس ہوتا تھا کہ کسی کاغذ پر بڑی مہارت وہنرمندی کے ساتھ نقش ونگار بنائے جا رہے ہیں۔ اس کے بعد اُس نے ایک مسدس چیز سے جو کہ اُس میں تھی چند فائر کیے۔ اُس نے بغیر کسی غلطی کے بچی کے جسم کا اس طرح احاطہ کیا جس طرح کنگن کسی صنف نازک کے اندام کا احاطہ کیے ہوتے ہیں۔

اس کے بعد اس ماہر تیرانداز نے ایک بہت ہی عجیب اور دہشت زدہ کر دینے والا کام کیا۔ چنانچہ اُس نے اُس لڑکی کے سر پر جو اُس سے چار میٹر کے فاصلے پر دور کھڑی تھی ایک سیب رکھا اور بندوق لے کر اپنی پشت اس لڑکی کی طرف کر لی اور اپنے کندھے پر رکھی ہوئی بندوق کو لڑکی کی طرف پھیر

لیا اور اپنا چہرہ سامنے لگے ہوئے شیشے کی طرف کر لیا اور شیشہ میں دیکھ کر اُس نے نشانہ لیا اور پھر بندوق کی گولی چلادی، گولی نے لڑکی کے سر پر رکھے ہوئے سیب کو تو اڑا دیا لیکن لڑکی کے سر کو چھوا تک نہیں۔

اس طرح کے اوصاف کے حامل نامور اور جید علماء کرام جو کہ علوم شرعیہ میں امامت کے منصب پر فائز تھے اور دین کے ساتھ ساتھ خوارق عادت اُمور میں مہارت رکھتے تھے، ان میں علامہ مفتی حنفی فقیہہ محمود حمزہ دمشقی بھی ہیں جو کہ اشراف کے سردار اور شام کے مفتی تھے۔ ان کی پیدائش ۱۲۲۶ھ میں اور وفات ۱۳۰۵ھ میں ہوئی۔ یہ اپنے علم وفن میں امامت کے درجہ پر فائز ہونے کے ساتھ ساتھ، ایک ماہر خطاط بھی تھے، انتہائی باریک خطاطی کے علاوہ، خطاطی کے عجیب وغریب نمونے بنانے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ انہوں نے ۱۲۶۷ھ میں غزوہ بدر میں شریک ہونے والے صحابہ کرام جن کی تعداد ۳۱۹ تھی، کے ناموں کو ایک ورق پر لکھا جو انگوٹھی کے نگینہ کے برابر تھا۔ اسی طرح انہوں نے ۱۲۶۸ھ میں سورۂ فاتحہ کو چاول کے ایک دانہ کے دوتہائی حصہ پر تحریر کیا تھا اور اس کے ساتھ اپنا نام اور تاریخ کتابت بھی لکھی۔

شیخ محمد السنوسی، م: ۱۳۱۸ھ نے اپنی کتاب ''الرحلة الحجازية'' میں، علامہ مفتی حنفی فقیہہ محمود حمزہ دمشقی کے حالات زندگی کے ضمن میں تفصیلی واقعات تحریر کیے ہیں یہ کتاب، شركة التونسية للتوزيع، تیونس کے تعاون سے ۱۳۹۸ھ میں شائع ہوئی۔

اس قسم کے کے عجائبات بے شمار ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں عجیب وغریب کارنامے انجام دینے کی صلاحیت موجود ہے، اللہ تعالیٰ نے عجیب وغریب اور محیر العقول صلاحیتیں اپنی مخلوق میں ودیعت فرمادی ہیں، اس طرح کے افراد ہر زمانہ، ہر قوم اور قبیلہ میں پائے جاتے ہیں۔

☆☆☆☆☆

آیاتِ قرآنیہ

☆☆☆☆☆

احادیثِ نبوی بلحاظ حروف تہجی

''أرحمُ أُمّتي بأمّتي أبوبكر، وأشدُّ هُمْ فيْ دين الله عمرُ، وَأصْدَقهم حياءً عثمان، وَاقضاهم عليُّ بن أبي طالب، وأقرؤهم لكتاب الله أُبَيُّ بن كعب، وأعلَمُهم بالحلال و الحرام معاذُ بنُ جبل، وَأفرضهم زيدُ بن ثابت ألا وإنَّ لكلِّ أُمّةٍ أمِيْنًا، وَأمِيْنُ هذه الاُمّة أبو عبيدة بن الجراح''.

أنّ رجلَيْنِ اختصما إلىٰ رسولِ الله ﷺ : غرسَ أحدُهما نَخلاً في أرضِ الآخر. ''أنّ رجلَيْنِ اختصما إلىٰ رسولِ الله ﷺ : غرسَ أحدُهما نَخلاً في أرضِ الآ خر، فقضىٰ لصاحب الأرض بأرضه، وأمر صاحبَ النَّخلِ أن يُخرِجَ نَخْلَهُ منها.

''أنّ رجلاً مِن أَسْلم جاء إلى أبي بر الصديق فقال لهُ : إنّ الأَخِرَ زَني! فقال له أبوبكر: هل ذكرتَ هذا لأحدٍ غيرى؟ فقال: لا، فقال لهُ أبوبكر : فتُبْ إلى الله واستَتِرْ بسَتْرِ اللّٰهِ، فإنّ الله

يَقْبَلُ التوبة عن عباده.

فَلَمْ تُقِرَّهُ نفسُهُ حتىٰ أتي عمر بن الخطاب، فقال لهُ: مِثلَ ما قال لأبي بكر، فقال عمر: مثلَ ما قال لهُ أبوبكر، فلَمْ تُقرَّ نفسُهُ حتى جاء إلى رسول اللهﷺ ، فقال لهُ : إنّ الأخِرَ زنىٰ! فأعرض عنه رسولُ الله ﷺ ثلاث مراتٍ ،كُلُّ ذلک يُعْرِضُ عنه رسول اللهﷺ. حتىٰ إذا أكْثر عليه بعث رسولُ اللهﷺإلىٰ أهله قال: أيشتكي أم به جِنّةٌ؟ فقالوا: يا رسول الله، والله إنّهُ لصحيح: فقال رسولُ اللهﷺ : أبِكْرٌ أم ثَيِّبٌ ؟ فقالوا: بل ثيبٌ يا رسول الله،فَأمربه رسول اللهﷺ فرُجِمَ.

۱۰ — إنّ ا لله تعالىٰ بَعَثَ مَلَكًا لرجُلٍ علىٰ مَدرَجَتِهِ... ص:۱۱۴

۹ — إنّ ا لله تعالىٰ بَعَثَ مَلَكًا لرجُلٍ علىٰ مَدرَجَتِهِ...

”إنّ ا لله تعالىٰ بَعَثَ مَلَكًا لرجُلٍ علىٰ مَدرَجَتِهِ، وكان خَرج لزيارة أخٍ له في الله تعالىٰ، وقال له: إنّ الله تعالىٰ يُعْلِمُکَ أنه يُحِبُّکَ لحُبّکَ لأخيکَ في الله تعالىٰ“.

۱۱ — إنّ اللهَسيهدى قلبکَ ، ويُثَبِّتُ لسانَکَ... ص:۴۷

۱۰ — إنّ اللهَسيهدى قلبکَ ، ويُثَبِّتُ لسانَکَ...

”عن علي عليه السلام قال: بعثني رسول اللهﷺ إلىٰ اليمن قاضياً، فقلتُ: يارسول الله ، ترسلني و أنا حديثُ السنّ و لا عِلمَ لي بالقضاء؟ فقال: إنّ اللهَسيهدى قلبکَ ، ويُثَبِّتُ لسانَکَ، فإذا جَلَس بين يديکَ الخصمان فلا تقضِيَنَّ حتىٰ تَسمعَ من الآ خرِ كما سمعتَ من الأول، فإنّه أحرىٰ أنْ يتبين لکَ القضاء ،قال: فما زلتُ قاضياً ،أو ما شككتُ في قضاءٍ بعدُ“.

۱۲ — إن ا لله يُحبُّ العبدَ المُتقنَ عملَهُ. ص:۳۶۷

۱۳ — إن لم تَجِديني فأتي أبابكر ص:۵۳

” عن محمد بن جُبير بن مُطعم، عن أبيه قال: أتت النبيﷺ امرأةٌ من الانصار ، فكلّمته في شيءٍ، فأمرها أن تَرْجعَ إليه ، قالت: يا رسول الله ، أرأيْتَ إنْ جئْتُ ولم أجدکَ؟

كأنّها تعني الموت: قال: إن لم تجديني فأتي أبابكرٍ"۔

۱۴ — أنتم أعلمُ بأمر دُنيا كم. ص:۱۱٦، ۱۱۷

"عن موسىٰ بن طلحه ، عن أبيه قال: مررتُ مع رسول الله ﷺ بقومٍ على رُؤُسِ النّخل فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يُلَقّحونَهُ يجعلون الذكرَ في الأنثى فتَلْقَح، فقال:رسول الله ﷺ : ماأظنُّ يُغني ذلک شيئاً ،قال: فأُخبروا بذلک فتركوه، فخرج شِيْصاً ، أي رديًا ضعيفاً .فأُخبِر رسول الله ﷺ بذلک فقال: إن كا ن يَنْفعهم ذلک فليصنعوه، فإنّي إنّما ظَنَنْتُ ظنًّا ، فلاتؤاخذوني بالظنّ، و لكنْ إذا حدّثتُكم عن الله شيئًا فخُذُوا به، فإنّي لن أكذب على الله عزّوجلّ"

۱۵ — إنكم تختصمون إليّ و إنما أنا بشر ص:۱۰۹

۱٦ — إنكم تختصمون إليَ

و لعلَّ بعضكُمْ أن يكون ألحنَ بحُجّته... ص:۱۰۹، ۲۲۴

قال ﷺ : " إنكم تختصمون إليّ و لعلَّ بعضكُمْ إن يكون ألحنَ بحُجّتهِ من بعض؟ فمن قَضَيْتُ له بشيء من حق أخيه فلا يأخذْه إنّما أقتطع لهُ قطعةً من ا لنّار!.

۱۷ — إنما أنا بشرٌ ،إذا أمرتُكم بشيءٍ من دينكم فخذوا به، ص:۱۱۷

۱۸ — إنما أنا بشرٌ و إنكم تختصمون إلَيَّ ... ۵۵، ۱۱۷

۱۹ — ايّاکَ والتنعُّم ،فإنّ عباد الله ليسوا بالمُتنعّمين، ص:۵۱

۲۰ — بل هو الرأي والحَربُ والمكيدة ، ص:۱۰۹

فقال لهُ الحُبابُ بن المنذر : يا رسول الله،أهذا مَنزِلٌ أنزلكهُ اللّهُ ، ليس لنا أن نتقدّمه و لا نتأخّر عنه؟ أم هو الرأي والحَرْبُ والمكيدة؟ فقال : بل هو الرأي والحربُ والمكيدة.فقال: يارسول الله، إنّ هذا ليس بمنزل، فانهَضْ بنا حتىٰ نأتيَ أدنى ماءٍ من القومِ فننْزِلَه ونُغوِّرَ ما ورائهُ من القُلُب— أي الآر— ، ثم نبنيَ عليه حَوْضا فنملاه، فنَشرَبُ و لايشرَبُون. فاستحسن رسولُ الله ﷺ هذا الرأي وفعلهُ .

۲۱۔ لا تأكلوا من لحوم الحُمُر شيًا، ص:۴۰

۲۲۔ جارُ الدار أحقُّ بدارِ الجارِ والأرض، ص:۱۶۳،۱۶۴

۲۳۔ جارُ الدار أحقُّ بشفعة الدار، ص:۱۶۴

۲۴۔ جار الدار احقُّ بالدار، ص:۱۶۴

۲۵۔ الجارُ أحقُّ بسَقَبه، ص:۱۶۴

۲۶۔ الجار أحق بشفعة جاره يُنْتظَربها وإن كا غائباً، ص:۱۶۴

۲۷۔ حديث الافک ص:۱۱۱

۲۸۔ حديث زنا ماعز ورَجْمه بسببه. ص:۲۴۲،۲۴۳

۲۹۔ حديث زنا الغامديّة ورجمِها بسببه. ص:۲۴۴

۳۰۔ حديث سارق رداءِ صفوان وقطعِهِ بسببه، ص:۲۴۴

(أنَّ صفوان بن أُميّة قيل له: إنْ لم يُهاجرْ هَلَک، فقَدِم صفوانُ المدينة فنام َفي المسجد و توسّد ردائهُ، فجاء سارقٌ فأخذ ردائهُ، فأخذ صفوان السارق فجاء به إلى رسول الله ﷺ، فأمر بهِ رسول الله ﷺ أن تُقطعَ يدُهُ، فقال له صفوان: إني لم أُرِد هذا يا رسول الله، هو عليه صدقةٌ، فقال رسول الله ﷺ: فهَلّا قبْلَ أن تأتيني به؟!)

۳۱۔ الحمدُ للّٰه الذی وفّق رسولَ رسولِ الله، ص:۵۱

۳۲۔ خذوا القرآن من أربعة... ص:۴۹

"عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه قال: قال رسول لله ﷺ: خذوا القرآن من أربعة: من عبدِ الله بن مسعود، و معاذِ بن جبل و أُبَیّ بن کعب، وسالم مولیٰ أبی حُذیفة"

۳۳۔ خذی ما یکفیکِ و ولَدَکِ بالمعروف. ص:۱۱۱

۳۴۔ خلّفَه رَسُولُ الله ﷺ بمكة حين توجّه إلى حُنين. ص:۴۹

۳۵۔ دَعْ ما يَريبُکَ إلى مالا يَريبک. ص:۲۹۲

"حفظتُ من رسول الله ﷺ: دَعْ ما يَريبک إلى مالا يَريبک. فإنّ الصدقة طُمأنينة، و إنّ الكذبَ ريبةٌ"

۳۶- رُفع عن أمّتی الخطأُ والنسیانُ وما استُکرھوا علیه. ص:۷۸

۳۷- الطلاق لمن مَلکَ الساق. ص:۹۲

۳۸- الطلاقُ والعَتاقُ من أیمان الفُسّاق ص:۲۱

۳۳-الطلاق لمن مَلکَ الساق.

قال ابن عباس: أتی النبی ﷺ رجلٌ قال: یا رسول الله، إنّ سیّدی زَوّجنیأمَته، وھو یُرید أن یُفرّق بینی و بینھا؟ قال: فصعِدَ رسول الله ﷺ المنبرَ فقال: یا أیھا النس، ما بالُ أحدِکم یُزوّ جُ عبدَہ أمَته، ثمّ یریدُ أن یُفرّق بینھما؟! إنما الطلاقُ لمن أخذ بالسّاق.

۳۹- طلّق رجلٌ امرأۃً ألبتة إنْ خرجت ص:۴۰

۴۰- العلماء أُمناءُ الله علیٰ خَلْقِه، ص:۲۹۵

۴۱- الفقھاء أُمناءُ الله علیٰ خَلْقِه، ص:۱۹۵

"الفقھاءُ أُمناء الرسل مالم یدخلوا فی الدنیا و یَتبعوا السلطان،فإذافعلوا ذلک فاحذروھم"

۴۲- الفقھاءُ أُمناء الرسل مالم یَدخلوا فی الدنیا، ص:۲۹۵

۴۳- قَضَی رسولُ الله ﷺ بالشفعة فی کلِّ ما لم یُقسم... ص:۱۶۳

"عن جابر بن عبد الله رضی الله عنه: قَضَی رسولُ الله ﷺ بالشفعة فی کلّ ما لم یُقسم، فإذا وَقعَتْ الحُدود .وصُرِّفتْ الطُّرُقُ فلا شُفعة.ھذا روایة البخاری، ولفظ روایة مسلم: قَضی رسول الله ﷺ بالشفعة فی کلّ شِرکةٍ لم تُقسم

۴۴- کان النبی ﷺ یقبل الھدیة، ص:۳۱۵

۴۵- کیف تقضی إن عَرَض لکَ قضاء؟ ص:۵۱

۴۶- لعلّ بعضَکم أن یکون ألحنُ بحجّته من بعض. ص:۲۲۴

۴۷- مررتُ مع رسول الله ﷺ بقوم علیٰ رُؤسِ النّخل. ص:۱۱۶

۴۸- مُرُوا ابابکر یُصَلّی بالناس. ص:۵۳

☆☆☆☆☆

نصائح وحِکم بترتیبِ حروف تہجی:

۱۔ اذا ازدحم الجواب خفیَ الصواب ، ص:۳۰۲۔

جواب جتنا تفصیلی ہوتا جائے گا اس کی صحت کا معیار اتنا ہی کمزور پڑتا جائے گا۔ (حضرت علیؓ)

۲۔ إذا کثر الجواب ضاع الصواب ،ص:۳۰۳۔

صرف اس بات کا جواب دینا چاہیے جو سائل نے پوچھی ہو ، اس میں مزید کوئی اضافہ نہیں کرنا چاہیے کیونکہ جواب میں غیر ضروری اضافہ کرنے کی وجہ سے صحیح اور درست جواب دینا مشکل اور پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ (امام ابوحنیفہؒ)

۳۔ أحبُّ إلیّ أن أنظر القاری أبیض الثیاب ،ص:۳۰۷۔

مجھے یہ بات بہت ہی زیادہ پسند ہے کہ قاری و عالم کو میں ایسی وضع قطع میں دیکھوں کہ اس کا لباس صاف ستھرا اور سفید ہو۔ (حضرت عمرؓ)

۴۔ اشتغلْ بما یعنیک من السوال عن صلاتک وأمور دینک"ص:۳۴۱۔

اس طرح کے فضول اور بے مقصد سوالات میں مشغول رہنے سے تمہاری نمازیں اور دیگر دینی امور کی انجام دہی میں خلل اور حرج واقع ہوگا۔ (امام احمد بن حنبل)

۵۔ أقضانا عليّ ،ص:۴۸۔

حضرت علیؓ ہم میں سے سب سے زیادہ بہترین قوت فیصلہ کے حامل ہیں۔ (حضرت عمرؓ)

۶۔ إنّ أهون السّقی التشریعُ ،ص:۵۷۔

یعنی پانی پلانے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ اونٹوں کو گھاٹ پر لاکر پانی پلایا جائے۔ (حضرت علیؓ)

۷۔ إنا لنکثِرُ فی وجوه أقوام وإنّ قلوبنا لتلعنُهم ،ص:۲۲۔

ہم بعض لوگوں کے سامنے ان سے ہنسی مذاق کر رہے ہوتے ہیں جبکہ ہمارے دل ان پر لعنت بھیج رہے ہوتے ہیں۔ (حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ)

۸- إنَّهُ لأعلم الناس بالسُّنة (أي عليًا)، ص:۴۸۔

حضرت علیؓ تمام لوگوں میں سے بہت بڑے عالم تھے۔ (حضرت عائشہ صدیقہؓ)

۹- إنما يقضي على هذا المسلم أنتما بشهادكما...، ص:۳۳۱

اس مسلمان کے خلاف تم دونوں اپنی گواہی کے ذریعہ فیصلہ سنا رہے ہو اور یاد رکھو میں تو تمہاری وجہ سے جہنم کی آگ سے بچ جاؤں گا اور جہاں تک تمہارا معاملہ ہے تم بھی اللہ کی قہر اور جہنم کی آگ سے بچو۔ (قاضی شریح)

۱۰- انطلق فأفتِ الناسَ و أناعونٌ لک، ص:۳۳۸۔

جاؤ لوگوں کو ان کے مسائل کے بارے میں فتوے دو، میں ہر ممکن تمہارے ساتھ تعاون کروں گا۔ (حضرت عبداللہ بن عباسؓ)

۱۱-إیاک و الهدیةَ فإنها ذَریعةُ الرشوة ،ص:۳۱۵۔

ہدیہ اور تحفہ وصول کرنے سے بچتے رہا کرو، کیونکہ آخر کار یہ بھی رشوت لینے کا سبب اور وسیلہ بن جاتا ہے۔ (حضرت ربیعہؒ)

۱۲- حدِّثونا عن العاقِلَین العالِمَین، فیقالُ من هما ؟ فنقول: معاذُ بن جبلٍ وأبوالدرداءؓ، ص:۵۲۔

دو عقلمند آدمیوں سے احادیث نقل کیا کرو، پوچھا جاتا وہ دو آدمی کون ہیں؟ تو فرماتے حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت ابودرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ (عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ)

۱۳- خَطَبَ عُمرُ الناسَ بالجابیَةِ وقال : یا أیها الناس من أراد أن یسأل عن القرآن فلیأت أُبَیَّ بنَ کعب، ''و منْ اراد انْ یسألَ الفرائضَ فلیأت زیداً و منْ ارادَ انْ یسألَ عن الفقه فلْیأتِ معاذاً ''۔ایک دوسری روایت میں ہے:منْ اراد انْ یسألَ الفرائضَ فلیأتِ زیداً و منْ ارادَ انْ یسألَ عن الفقه فلْیأتِ معاذاً و من ارادالمالَ فلْیأ تنی ،ص:۳۹

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جابیہ کے مقام پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: جو شخص قرآن کریم سیکھنا چاہے وہ اُبَی بن کعب کے پاس جائے اور جو فرائض کے بارے میں پوچھنا چاہے وہ زید سے سیکھے اور جو فقہ

کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہو وہ معاذ کے پاس جائے۔اور جس شخص کو مالی اُمور سے متعلق کچھ دریافت کرنا ہوتو وہ میرے پاس آئے، اللہ تعالیٰ نے مجھے والی، امیر ریاست اور تقسیم کرنے والا بنایا ہے۔

۱۴- رُدّوا القضاء بين ذوي الأرحام حتى يصطلحوا، ص:۳۲۴۔

قریبی رشتہ داروں کے درمیان ہونے والے تنازعات کے دعووں کو واپس کردو، تاکہ فریقین آپس ہی میں صلح کرلیں کیونکہ عدالتی فیصلہ کی وجہ سے اُن کے درمیان بغض وعداوت اور کینہ پیدا ہوسکتا ہے۔(حضرت عمرؓ)

۱۵- سَلْ عما يكونُ، ودَعْ مالايكون، ص:۳۳۹۔

اس چیز کے بارے میں سوال کرو جس کا ہونا ممکن ہو، اور ناممکن چیزوں کے بارے سوال مت کیا کرو۔(امام مالکؒ)

۱۶- عَجَزت النساءُ أن يَلِدْنَ مثلَ مُعاذِبنِ جبل، ص:۵۲

عورتیں حضرت معاذ جیسا خوبصورت وباکمال اور باصلاحیت فرد جننے سے بانجھ ہوچکی ہیں اور اگر حضرت معاذ نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہوجاتے۔(حضرت عمرؓ)

۱۷- الفُتيا ثلاث، فمن أصاب خلّص نفسهُ، ص:۳۱۰

جس شخص نے صحیح فتویٰ دیا اس نے اپنی جان کو بچالیا۔(امام ابوحنیفہؒ)۔

۱۸- قَدِمَ علينا معاذُ اليمنَ رسولَ رسول الله، من السَّحرِ رافعاً صوتَه بالتكبير، ص:۵۰۔

حضرت معاذ بن جبلؓ جب یمن میں رسول اللہ ﷺ کے قاصد ونمائندہ کی حیثیت سے سحری کے وقت بآواز بلند تکبیر کہتے ہوئے تشریف لائے تو وہ بہت زوردار آواز والے تھے۔(حضرت عمر بن میمون)۔

۱۹- قضاءُ عليٍّ بشأنِ المرأة المكرَهة على الزنا، ص:۵۵۔

حضرت علیؓ کا ایسی عورت کے بارے میں فیصلہ کرنا، جس کے ساتھ زبردستی زنا کیا گیا تھا۔

۲۰- قضاءُ علیؓ علی المدعی الخرَس بضربہ علیٰ رأسہ. ۵۸

حضرت علی ؓ کا ایسے شخص کے بارے میں فیصلہ کرنا، جس نے دعویٰ کیا تھا کہ سر پر چوٹ لگنے کی وجہ سے وہ گونگا ہو گیا ہے۔

۲۱- قضاءُ علیؓ فی الرجل المتصدّق عن موکّلہ، ص:۵۸۔

حضرت علی ؓ کا ایسے آدمی کے مقدمہ کا فیصلہ کرنا، جس نے اپنے مؤکل کی جانب سے دینار صدقہ کیے تھے۔

۲۲- قضاءُ علیؓ فی الرجل الذی اغتِیْلَ فی سفرٍ و کشفِہِ القاتلَ، ص:۵۶۔

حضرت علی ؓ کا ایسے آدمی کے مقدمہ کا فیصلہ کرنا، جسے اُس کے ساتھیوں نے سفر کے دوران دھوکہ سے قتل کر دیا تھا۔

۲۳- قضاءُ علیؓ فی المرأۃ المدّعیۃ علیٰ زوجھا بالوقوع علیٰ جاریتھا، ص:۵۹۔

حضرت علی ؓ کا ایسی عورت کے مقدمہ کا فیصلہ کرنا، جس کا دعویٰ تھا کہ اُس کے شوہر نے اُس کی باندی کے ساتھ زنا کیا ہے۔

۲۴- قضاءُ علیؓ فی مولود وُلِدَ ولہٗ رأسان، ص۵۸۔

حضرت علی ؓ کا ایسے لڑکے سے متعلق میراث کا فیصلہ کرنا، پیدائش طور پر جس کا ایک دھڑ میں دو سر اور دو سینے تھے۔

۲۵- قضیّۃٌ ولا أبا حَسَنٍ لھا!، ص:۴۸۔

جس مقدمہ کا حل مشکل ہو، اُس کا حل صرف اُبوالحسن حضرت علیؓ ہی پیش کر سکتے ہیں۔

۲۶- قیل لعمر بن عبد العزیز کان النبی یَقْبَلُ الھدیۃ، فقال: کانت لہ ھدیۃ ولنا رشوۃٌ، ص:۳۱۵۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے کہا گیا کہ رسول اللہ ﷺ تو ہدیہ قبول فرما لیتے تھے، تو انہوں نے جواب دیا: رسول اللہ ﷺ کے لئے تو وہ ہدیہ ہی ہوتا تھا، اور جہاں تک ہمارا تعلق ہے تو ہمارے لئے یہ ہدیہ نہیں بلکہ رشوت ہے۔

۲۷- کنا نتحدّثُ أن أقضَی أھل المدینة علیٌّ بن أبی طالب،ص،۴۸۔

ہم اس بات کا اکثر ذکر کیا کرتے تھے کہ اہل مدینہ میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے علیؓ بن ابی طالب ہیں۔ (حضرت عبداللہ بن مسعودؓ)

۲۸- لقد أخلَّ خروجُ معاذ بالمدینة وأھلِھا فی الفقه،ص:۵۲

(حضرت معاذ ﷺ کے) شام ہجرت کر جانے کی وجہ سے اہل مدینہ اور وہ لوگ جو اُن سے افتاء کی ذریعے رہنمائی لیا کرتے تھے وہ سب کے سب محتاج ہو گئے ہیں۔ (حضرت عمرؓ)

۲۹- واللهِ لقد أُعطیَ علیٌّ بن أبی طالب تسعة أعشار العلم، ص:۴۸۔

حضرت علی بن ابی طالب کو علوم شرعیہ کا نوے فیصد حصہ عطاء کیا گیا تھا۔ (حضرت عبداللہ بن عباسؓ)

۳۰- لوسألتَ عما تنتفعُ به لأجبتُک، ص:۳۳۹

اگر تم کسی ایسی چیز کے بارے میں سوال کرتے جو تیرے لئے فائدہ مند ہوتی تو یقیناً میں تمہیں جواب دے دیتا۔ (امام مالکؒ)

۳۱- لولا علیٌّ لَهَلَکَ عمرُ، ص:۴۸

اگر علیؓ نہ ہوتے تو عمرؓ ہلاک ہو جاتا۔ (حضرت عمرؓ)

۳۲- من جاءک یستفتیک فی المسائل فلا تُجِبْ إلّا عن سؤاله،ص:۳۰۳۔

جب بھی تمہارے پاس کوئی سائل آئے تو صرف اُس سوال کا جواب دینا جو سائل نے پوچھا ہو۔ (امام ابوحنیفہ)

۳۳- واللهِ إنّ الرجل لیُرزقُ الشھادة وھو علیٰ فِراشه فی بیته عظیم الغِنٰی عن مِصرِہ، ص:۵۲

اللہ کی قسم! اللہ تعالیٰ اُس شخص کو بھی شہادت کی فضیلت سے سرفراز فرمائیں گے جو اپنے بستر پر ہو، لیکن اپنے وطن سے مستغنی ہو وبے نیاز ہو۔ (حضرت عمرؓ)

۳۴- لاتَروْنی أصنعُ شیئًا إلّا صنعتم مثلَه، ص:۵۰۔

جو کچھ بھی تم مجھے کرتے دیکھو تم بھی اسی طرح کرنا۔ (حضرت معاذؓ)

۳۵۔ لاتوبة لقاتلٍ، ص:۳۰۳

قاتل کی توبہ قبول نہیں ہوگی۔(حضرت عبداللہ بن عباسؓ)

۳۶۔ لاتُقدِموا جَماجِمَ المسلمين إلى الحصون ...، ص:۳۵۳۔

مسلمانوں کے سروں کو قلعوں کی طرف مت بڑھاؤ، کسی مسلمان کو میں بچالوں مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں کسی قلعہ کو فتح کروں۔(حضرت عمرؓ)۔

۳۷۔ لاتُكثِرْ فتُخطئ (أي في القضاء) ص:۳۲۲۔

بہت زیادہ فیصلے نہ کیا کرو، ورنہ تم سے غلطیاں سرزد ہونا شروع ہوجائیں گی!۔(امام مالکؒ)

۳۸۔ يُسألُ العالمُ يوم القيامةِ عن ثلاثة، ص:۳۱۰۔

قیامت کے دن عالم سے تین سوال پوچھے جائیں گے۔(حارث محاسبی)۔

☆☆☆☆☆

الأعلام

أ:

ب:

ت:

ج:

ح:

ز:

س:

ش:

غ:

ف:

فؤاد برازي: ۳۴۶، ۳۴۹۔	فارابی: ۳۶۹۔
فاطمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: ۳۳۷۔	فخر الدین رازی: ۸۰
فیروز آبادی: ۵۷۔	فیصل بن حسین: ۳۵۷، ۳۵۸۔
فضیل بن عیاض: ۱۸۶۔	

ق:

قیس بن ربیع: ۱۲۹۔	

ک:

کرمانی: ۴۰۔	کعب بن مالک: ۳۷۰۔
کعبی: ۳۳۔	کمال ابن ہمام: ۷۷، ۷۸، ۷۹۔

ل:

لخمی: ۱۲۷۔	لکھنوی عبدالحی: ۲۰۰، ۲۹۲، ۲۹۸۔

لیث بن سعد: ۱۸۶، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴۔

م:

مازري: ۱۲۷، ۱۲۷، ۱۹۶، ۳۱۵۔	ماعزؓ: ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۰۔

☆☆☆☆☆

مصادر ومراجع

أ:

۱ — الآداب الشرعية لابن مفلح الحنبلي، مطبعة المنار ۱۳۴۸ـ

۲ — الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة للكنوى،
حلب ۱۳۸۴ والقاہرة ۱۳۰۴ وبيروت ۱۴۱۴ـ

۳ — أحكام السجن و معاملة السجناء في الإسلام ،للدكتور حسن أبوغدة،
مكتبة المنار في الكويت ، ۱۴۰۷ .

۴ — الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي، مصطفىٰ البابي الحلبي، ۱۳۵۶ .

۵ — الأحكام السلطانية للماوردي،السعادة: ۱۳۲۷ .

۶ — احكام القرآن لابن عربي، ابن عربی، ابوبکر محمد بن عبداللہ، دارالفکر، بیروت، ۱۳۹۴ھ ـ

۷ — إحياء علوم الدين للغزالي ،لجنة نشر الثقافة الإسلامية ۱۳۵۶ .

۸ — أخبار القضاء ،لوكيع،الاستقامة ۱۳۹۹ .

۹ — إختصار علوم الحديث ، لابن كثير،صبيح الثالثة: ۱۳۷۷ .

۱۰ — إدارار الشروق على الفروق لابن الشاط ،دار احياء الكتب العربية: ۱۳۴۴ .

۱۱ — إرشاد الفحول ،للشوكاني،السعادة ۱۳۲۷ ، و مطبعة الكتبي ۱۴۱۳ .

۱۲ — أساس البلاغة للزمخشري،مطبعة أور فاند ۱۳۷۲ .

۱۳ — الأشباه و النظائر،لابن نُجيم الحنفي، الحسينية ۱۳۲۲ .

۱۴ — الإصابة لابن حجر ،السعادة ۱۳۲۳ .

۱۵ — إعلام المؤقين ، لابن قيم الجوزية،السعادة ۱۳۷۴ .

۱۶ — الأعلام للزركي، الطبعة الثانية ۱۳۷۸ و الخامسة ۱۳۹۹ .

۱۷ — إغاثة اللهفان،لابن القيم، مصطفىٰ البابي الحلبي ۱۳۵۷ .

١٨ — الألفاظ الفارسية المعرّبة لأدّى شير، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٨٠ء۔

١٩ — الأمنية في إدراك النية، للقرافي، مخطوط، وُصف في ص: ٢١۔

ب:

٢٠ — بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢ھ۔

٢١ — البداية والنهاية لابن كثير، السعادة ١٣٥١ھ۔

٢٢ — البُرصان والعُرجان، للجاحظ، نشر وزارة الثقافة العراقية ١٩٨٢ھ۔

٢٣ — البحر الرائق، ابن نُجیم، زین الدین بن ابراہیم بن محمد، قدیمی کتب خانہ کراچی

٢٤ — بلغة السالك إلىٰ أقرب المسالك، للصاوي، بولاق ١٣٨٩ھ۔

٢٥ — البيان و التعريف بأسباب ورود الحديث الشريف لابن حمزة الحسيني الدمشقي، حلب ١٣٢٩ھ۔

ت:

٢٦ — تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي، الخيرية ١٣٠٦ھ۔

٢٧ — التاريخ الكبير للبخاري، حيدر آباد دكن بالهند ١٣٦١ھ۔

٢٨ — تبصرة الحكام لابن فرحون، البهية ١٣٠٢، والتقدم العلمية ١٣١٩ھ۔

٣٠ — تبیین الحقائق، زیلعی، فخر الدین عثمان بن علی حنفی، قدیمی کتب خانہ کراچی۔

٣١ — التحرير في الأصول الفقه لابن الهمام، بولاق ١٣١٦ھ۔

٣٢ — تُحفة الاشراف للمِزّي، الدار القيمة بالهند، الطبعة الأولى ١٣٨٦ھ۔

٣٣ — تدريب الراوي للسيوطي، طبعة المكتبة العلمية ١٣٧٩ھ۔

٣٤ — تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبعة الثالثة حيدر آباد الدّكن ١٣٧٥ھ۔

٣٥ — التراتيب الادارية لعبد الحي الكتاني، الرباط ١٣٤٧ھ۔

٣٦ — ترتيب المدارك للقاضي عياض،
بيروت ١٣٨٧، والمطبعة الملكية، بالرباط بالمغرب ١٣٨٤ھ۔

۳۷- التسهيل لابن مالک النحوی،طبع مركز البحث العلمی بمكة ، ۱۴۰۰ھ۔

۳۸- التصوير عند العرب لأحمد تيمور باشا،لُجنة التأليف و الترجمة ۱۹۴۲ء۔

۳۹- تفسير ابن كثير ،طبعة مصطفىٰ محمد ۱۳۵۶ھ۔

۴۰- تقريب التهذيب لابن حجر،دارالكتاب ۱۳۸۰ھ۔

۴۱- التقرير والتحبير شرح التحرير لابن أمير الحاج،بولاق ۱۳۸۶ھ۔

۴۲- تلخيص المستدرک للذهبی، حيدر آباد الدكن،بالهند ۱۳۳۴ھ۔

۴۳- تنوير الحوالک علی مؤطا مالک للسيوطی،عيسی البابی دون تاريخ.

۴۴- تهذيب التهذيب لابن حجر ،حيدر آباد دكن ۱۳۲۵ھ۔

۴۵- تهذيب الفروق لمحمد علی المالكی، دار إحياء الكتب العربية ۱۳۴۶ھ۔

۴۶- التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوی،بولاق ۱۲۸۶ھ۔

ج:

۴۷- جامع الترمذی،مطبعة البابی الحلبی ،
الطبعة الثانية بتحقيق أحمد شاكر ۱۳۹۸ھ۔

۴۸- الجامع الصغير للسيوطی ،طبعة مصطفىٰ محمد ۱۳۵۶ھ۔

۴۹- الجامع لاحکام القرآن ،قرطبی ،ابوعبداللہ محمد بن احمد الانصاری ، دارالکتب العلمیۃ بیروت، ۱۹۸۸ء

۵۰- الجرح و التعديل لابن أبی حاتم الرازی،حيدر آباد دكن بالهند ۱۳۷۱ھ۔

۵۱- جواهر الإكليل لصالح عبد السميع الآبی،مصطفىٰ البابی الحلبی، ۱۳۶۶ھ۔

۵۲- جواهر العقود و معين القضاة لشمس الدين الأسيوطی الشافعی،
مطبعة السنة المحمدية ۱۳۷۴ھ۔

۵۳- الجواهر المضية فی طبقات الحنفية لعبد القادر القرشی،
حيدر آباد دكن ۱۳۳۲ ومطبعة عيسی البابی الحلبی بتحقيق عبد الفتاح الحلو.

۵۴- الجوهر النقی علیٰ سنن البیهقی لعلاء الدین الماردینی،مع السنن الکبری الآتی برقم ۶۸.

ح:

۵۵- حاشیة البُجَیرمی علیٰ شرح منهج الطلاب،بولاق، ۱۳۰۹ھ۔

۵۶- حاشیة العدوی علیٰ شرح الخرشی لمختصر خلیل،بولاق ۱۳۷۱ھ۔

۵۸- حاشیةأحمد الطحطاوی علی الدر المختار،بولاق،۱۳۵۴ھ۔

۵۹- حدیث رسول ﷺ کا تشریعی مقام، ڈاکٹر مصطفیٰ سُباعی، ملک سنز پبلشرز، فیصل آباد،۱۹۹۴ء۔

۶۰- حسن المحاضرة للسیوطی،مطبعة عیسیٰ البابی الحلبی ۱۳۸۷ھ۔

۶۱- حَلْبَة المُجَلّی فی شرح منیة المصلی لابن أمیر الحاج،مخطوط ھ۔

۶۲- حِلیة الأولیاء لأبی نعیم الأصبهانی، السعادة ۱۳۵۱ھ۔

خ:

۶۳- کتاب الخراج لأبی یوسف بتحقیق محمد البَنّا دار الإصلاح ۱۹۸۱ء۔

د:

۶۴- الدر المختار للحَصْکَفِی،بولاق ۱۲۷۲ھ۔

۶۵- الدیباج المُذهَبْ لابن فرحون، مطبعة المعاهد ۱۳۵۱ھ۔

ذ:

۶۶- ذخائر المواریث للنابلسی،دار المعرفة بیروت تصویراً عن طبعة السابقة.

ر:

۶۷- الرحلة الحجازیة لمحمد السِّندی،الشرکة التونسیة بتونس۱۳۹۸ھ۔

۶۸- رد المحتار لابن عابدین،بولاق ۱۲۷۲.

۶۹- رَفْعُ الإصر عن قضاة مصر لابن حجر ،الطبعةالاولی الأمیریة ۱۹۵۷ء

۷۰- الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل للکنَوی،الطبعة الثالثة بیروت ۱۳۰۷ھ۔

۷۱- الرياض النّضرة في مناقب العَشَرة للمحب الطبری،
دار الكتب العلمية بيروت ۱۴۰۵ھ۔

ز:

۷۲- زالمعاد لابن القيم، السنّة المحمدية، ۱۳۷۰ھ۔

س:

۷۳- سنن ابن ماجه، عيسى البابي الحلبي، ۱۳۷۲ھ۔

۷۴- سنن أبي داؤد، مصطفی محمد ۱۳۵۴ھ۔

۷۵- سنن الكبرى للبيهقي، حيدر آباد الدكن بالهند ۱۳۴۴ھ۔

۷۶- سنن الترمذی، المصرية بشرح ابن العربی، ۱۳۵۴ھ۔

۷۷- سنن الدار القطني، دار المحاسن للطباعة ۱۳۸۶ھ۔

۷۸- سن النّسائي ومعها شرح السيوطي والسندی، ذات الفهارس العامة،
بيروت الطبعة الثالثة ۱۴۱۵ھ۔

۷۹- سِيَر أعلام النبلاء للذهبي، مؤسسة الرسالة بيروت ۱۴۰۱ھ۔

ش:

۸۰- شجرة النُّور الزكية، لمحمد مخلوف، المكتبة السلفية ومطبعتها ۱۳۴۹ھ۔

۸۱- شرح تنقيح الفصول فی الأصول للقرافي، بحاشية جُعَيط،
مطبعة النهضة بتونس، ۱۳۴۰ھ۔

۸۲- شرح صحيح مسلم للنووی، المطبعة المصرية ۱۳۴۷ھ۔

۸۳- شرح معاني الآثار المختلفة المأثورة للطحاوی، المصطفائی بالهند ۱۳۰۰ھ۔

۸۴- شرح الموطاء للزُّرقاني، الكستلية ۱۲۷۹ھ۔

۸۵- الشرح الصغير علىٰ متن خليل لِلدَّرْدير بحاشية الصاوی، بولاق ۱۲۸۹ھ۔

۸۶- شفاء الغليل فيما فی كلام العرب من الدخيل للخفاجي، الوهبية ۱۲۸۲ھ۔

ص:

۸۷- صُبح الأعشى للقَلْقَشَنْدى،طبع دار الكتب المصرية ۱۳۳۱ھ۔

۸۸- صحيح ابن حبّان،مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الأولى ۱۴۰۸ھ۔

۸۹- صحيح البخارى بشرح فتح البارى لابن حجر،بولاق ۱۳۰۰ھ۔

۹۰- صحيح مسلم بشرح النووى،المطبعة المصرية ۱۳۴۷ھ۔

۹۱- الصحاح، للجوهرى بحقيق احمد عبد الغفور عطار ،دار الكتاب ۱۳۷۶ھ۔

۹۲- صفحات من صبر العلماء لعبد الفتاح أبوغدة،دار القلم،
بيروت،الطبعة الرابعة ۱۴۱۴ھ۔

۹۳- صيد الخاطر لابن الجوزى،دارالفكر بدمشق ۱۳۸۰ھ۔

ط:

۹۴- طبقات الشافعية لابن السبكى،الحسينية ۱۳۲۴ھ۔

۹۵- الطبقات الكبرىٰ لابن سعد،بيروت ۱۳۷۶ھ۔

۹۶- الطُرُقُ الحُكْمِيَّةلابن القيم،مطبعة السنّة المحمدية ۱۳۷۲ھ۔

۹۷- علوم الحدیث، ڈاکٹر صبحی صالح، اسلامی اکادمی، لاہور۔

۹۸- عقود الجواهر المنيفة فى مذهب أبى حنيفة للمرتَضى الزَّبِيْدِىْ،
الوطنية بالإسكندرية ۱۲۹۲ھ۔

۹۹- عمدة التحقيق فى التقليد والتلفيق لمحمد سعيد البانى،
مطبعة حكومة دمشق ۱۳۴۱ھ۔

ف:

۱۰۰- الفتاوىٰ الكبرى لابن تيمية،كردستان العلمية ۱۳۲۶ھ۔

۱۰۲- فتح البارى بشرح صحيح البخارى لابن حجر،بولاق،طبعة سلفية ۱۳۰۰ھ۔

۱۰۳ — فتح العلیّ المالک لمحمد عِلیش، التقدم العلمیۃ ۱۳۱۹ھ۔

۱۰۴ — فتح القدیر، للکمال ابن الھُمام، بولاق ۱۳۱۵ھ۔

۱۰۵ — الفروق، للقرافی، دار إحیاء الکتب العربیۃ ۱۳۴۶ھ۔

۱۰۶ — الفقہ الاسلامی و اَدِلَّتُہٗ، ڈاکٹر وھبۃ زحیلی، دار الفکر بیروت، ۱۹۸۵ء

۱۰۷ — فیض القدیر بشرح الجامع الصغیر، للمُناوی، مصطفیٰ محمد ۱۳۵۶ھ۔

۱۰۸ — القاموس المحیط، للفیروز آبادی، الحسینیۃ، ۱۳۳۰ھ۔

۱۰۹ — قواعد فی علوم الحدیث، للتّھانَوی، در القلم بیروت الطبعۃ الخامسۃ ۱۴۰۴ھ۔

۱۱۰ — القواعد و الفوائد الأصولیۃ، لابن اللَّحّام، مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ، ۱۳۷۵ھ۔

ک:

۱۱۱ — الکامل لابن عدی، دار الفکر ۱۴۰۴ھ۔

۱۱۲ — کشف الخفاء للعجلونی، مکتبۃ القدسی ۱۳۵۱ھ۔

۱۱۳ — کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون لحاجی خلیفۃ، طبع إسطنبول ۱۳۶۰ھ۔

۱۱۴ — کنز الدقائق نسفی، ابوالبرکات عبداللہ، قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی۔

۱۱۵ — کنز العمّال، للمتقی الھندی، حیدر آباد الدکن ۱۳۱۲ھ۔

ل:

۱۱۶ — لسان العرب، لابن منظور، بولاق ۱۳۰۰۔

م:

۱۱۷ — مجلۃ المعجم العلمی العربی بدمشق، السنۃ الثامنۃ عشرۃ۔

۱۱۸ — مجلۃ الوعی الإسلامی، التی تصدر بالکویت السنۃ الرابعۃ ۱۳۸۸ھ، العدد ۴۰۔

۱۱۹ — مجمع الزوائد، للھَیْثَمی، مکتبۃ القدسی ۱۳۵۲ھ۔

١٢٠ — مجموع الفتاوىٰ لابن تيمية،مطابع الرياض في مدينة الرياض، ١٣٨١ھ-
١٢١ — المحصول في علم الأصول ، لفخر الدين الرازي،
طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض الطبعة الأولى ١٣٩٩ھ-
١٢٢ — مختصر ابن الحاجب في الأصول،طبع بولاق ١٣١٦ھ-
١٢٣ — مختصر سنن أبي داوٗد للمنذري،أنصار السنّة المحمدية ـ ١٣٦٦ھ-
١٢٤ — المدوّنة في فقه الإمام مالک ، لسحنون،دار الفكر بدمشق ١٣٩٨ھ-
١٢٥ — المستدرک للحاكم،حيدر آباد دكن بالهند ١٣٣٤ھ-
١٢٦ — المستصفى من علم الاصول للغزالي،بولاق ١٣٢٢ھ-
١٢٧ — المسند للإمام أحمدبن حنبل،الميمنة ١٣١٣ھ-
١٢٨ — مشكوٰة المصابيح،خطیب تبریزی،ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ،قدیمی کتب خانہ کراچی۔
١٢٩ — مُشْكِلُ الآثار، للطحاوي،
دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن بالهند،١٣٣٣ھ-
١٣٠ — المصباح المنير، للفَيُّوميّ،الأميرية ١٣٢٨ھ-
١٣١ — المصنّف لابن أبي شيبة، ١و٢ مطبع إقبال في ملتان بالهند دون تاريخ.
١٣٢ — معالم السنن ، للخطابي،العلمية بحلب ١٣٥١ .
١٣٣ — المعجم الصغير للطبراني،المطبع الأنصاري في دهلي دون تاريخ.
١٣٤ — المعيار المُعْرِب ، للوَنْشَرِيشِي،دار الغرب الإسلامي بيروت دون تاريخ.
١٣٥ — معين الحكام لعلاء الدين الطرابلسي،بولاق ١٣٠٠، والميمنية ١٣١٠ .
١٣٦ — المغني، لابن قُدامة، دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠٣ .
١٣٧ — المقاصد الحسنة للسّخاوي،دار الأدب العربي ١٣٧٥ .
١٣٨ —المنتقى شرح الموطألأبي الوليد الباجي، السعادة ١٣٣١ .
١٣٩ — الموافقات ،للشاطبي،الطبعة الرحمانية وغيرها دون تاريخ.

۱۴۰ – الموطأ للإمام مالک، مطبعة عیسی الحلبی دون تاریخ

ن:

۱۴۱ – نصب الرایة، للزیلعی، طبعة المجلس العلمی الهندی فی مصر ۱۳۵۷.

۱۴۲ – نفح الطیب للمقری، الأزهریة المصریة، ۱۳۰۲.

۱۴۳ – نهایة المحتاج إلی شرح المنهاج، للرَّملی الشافعی، مصطفی البابی، ۱۳۵۷.

۱۴۴ – النهایة فی غریب الحدیث لابن الأثیر، المطبعة العثمانیة ۱۳۱۱.

۱۴۵ – نهج البلاغة للشریف الرضی، بإشراف عبد العزیز سید الأهل، دار الشمالی للطباعة بیروت ۱۳۷۴.

۱۴۶ – نیل الابتهاج بتطریز الدیباج للتُّنبُکتی، السعادة ۱۳۳۰.

۱۴۶ – نیل الأوطار، للشوکانی، مصطفی البابی، ۱۳۴۷.

ھ:

۱۴۷ – هدیة العارفین لابن اسماعیل باشا البغدادی، وکالة المعارف باصطنبول ۱۹۵۱.

۱۴۸ – الهدایة للمرغینانی بشرح فتح القدیر، بولاق ۱۳۱۵.

و:

۱۴۹ – وفیات الأعیان، لابن خلکان، المیمنة ۱۳۱۰، ودار الثقافة بیروت بتحقیق إحسان عباس ۱۳۹۸.